# تحفة الكرام
## في
# عقائد الإسلام


تأليف

العلامة المحقق الشيخ عمر ابن القرداغي

المتوفى سنة ١٣٥٥هـ


ويليه

مناقشة علمية في الكلام النفسي بين العلامتين

ملا عبد الرحمن البنجويني وملا أحمد الدهليزي


دراسة وتحقيق

عبد الحميد محمد أمين الكردي

المدرس بكلية العلوم الإسلامية في جامعة السليمانية





دار الفتح

للدراسات والنشر

# (مقدمة المحقق)

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فإنّ المعارف الدينية، والعلوم الشرعية، من أحسن ما يكتسبها المسلم في حياته، ويقتنيها من بين حاجاته، ويصرف فيها نفائس أوقاته؛ لأنّ سعادة المرء في الدنيا ما يقدّمه لآخرته، وهو يكون بإرضاء مولاه الذي خلقه على أرضه، وشرّفه فيها على سائر مخلوقاته.

وإنّ من أفضل العبادات، وأولى القربات تعلّم العلوم الشرعيّة، ومعرفة الحقائق الدينيّة؛ فهي الضالّة التي ينبغي أن يَنشُدَها كل مسلم.

وإنّ من أرفع العلوم الإسلاميّة شأناً، وأعلاها مكانة، وأقدمها من كلّ مسلم طلباً، هو علم العقيدة الإسلامية، والمباحث المتعلّقة بالأمور الإيمانيّة؛ وذلك لأنّ كل علم يأخذ شرفه من شرف موضوعاته ومباحثه وجزئيات مسائله، ومسائل هذا العلم الشريف هي: الاستدلال على وجود الله تعالى، وتوحيده، وإثبات صفاته، وتنزيهه عما لا يليق به، وبيان الحاجة إلى النبوّة، وإثبات المعاد، وباقي الأمور الغيبيّة السمعيّة.

والعلم الذي يبحث عن هذه المسائل لا شكّ أنّه من أشرف العلوم الدينيّة، وأعظم المعارف الإسلاميّة؛ إذ لا تتحقّق الواجبات الإسلاميّة، إلا بعد تيقّن العقائد الإيمانية، فلا صلاة ولا صوم ولا حج ولا زكاة، إلا بعد معرفة ذات

الواجب الوجود، الذي أوجب على عباده هذه الواجبات.

ثم إنّ المسلمين الأوائل من الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، والتابعين لهم بإحسان، كانوا لصفاء صدورهم، ونقاء عقولهم، وسلامة قلوبهم من الشكوك والأوهام، لم يحتاجوا إلى تفصيل العقائد الإيمانية، وتدعيمها بالبراهين العقلية، وبعد انتهاء الصدر الأوّل اختلط المسلمون بأصحاب الديانات المختلفة، والفلسفات المتباينة، فاضطرّوا إلى تدوين علم يقرّر العقائد الإسلاميّة بالأدلّة العقليّة، ويدافع عن الأمور الإيمانيّة بالطرق الفلسفيّة والمنطقيّة، ودوّنوا علماً إسلاميّاً، جمعوا فيه الأدلّة السمعية النقليّة مع الأدلّة العقليّة، مراعين فيه بعض الأساليب الفلسفيّة، والقواعد المنطقيّة، وسمَّوْا هذا العلم بـ(علم الكلام).

وقد أبدع علماء المسلمين على مرّ القرون في التصنيف في هذا العلم، وجاؤوا فيه بما جادت به عليهم عقولهم الذكيّة بما يبهر العقلاء، ويحيّر الفلاسفة والحكماء، فكانت بحوثهم الكلاميّة تعدّ فلسفة إسلاميّة، تُصنَّف من أحسن ما أنتجه العقل البشريّ.

وكانت تلك التصنيفات تختلف باختلاف المراحل التي مرّت على هذا العلم، فمنهم من يقتصر على جملة من العقائد الإسلاميّة، ويُتْبِعها بالأدلّة السمعيّة والعقليّة، ومنهم من يتوسّع في العقليات، ويجعل الأدلة السمعية أدلّة ثانويّة؛ خاصّة في الإلهيّات، ومنهم من يأتي بأمور عامة في بداية تصنيفه؛ يتناول فيها جملة من القضايا المنطقية والفلسفية، ويجعلها تمهيداً وتدعيماً لإثبات ما سيأتي من القضايا الإيمانية، ثم يدخل في المسائل العقائدية.

وإنّ كلّ هذا الإنتاج العقلي، والجهد الفكري، سيبقى مفخرة للحضارة الإسلاميّة على مرّ الأزمان والعصور، فمن حقّ المسلمين أن يتباهَوْا بكلّ

هذه الجهود المباركة لعلمائنا في العلوم العقليّة، وتوظيفها لخدمة المسائل العقائدية، وإبراز دور العقل والفكر في الإسلام، والإعلاء من شأنهما، والاعتماد عليهما في الدفاع عن المسائل الشرعيّة. شكر الله تعالى سعيهم، وجعل هذه الأعمال ذخراً لآخرتهم، وأثقل بها ميزانَ حسناتهم.

## كتاب «تحفة الكرام» ومنهج الماتن والشارح فيه:

ثمّ إن هذا العلم الموسوم بعلم الكلام والعقائد، قد كثرت التصانيف فيه، ومن بين تلك المصنّفات: هذا الكتاب الذي لم يطبع ولم ينشر بعدُ، وهو من جهود عَلَمَينِ من أعلام الأمّة الإسلاميّة، وجبلَينِ من جبال الفكر والعقل والعلم، وهما: الشيخ عبد القادر المهاجر السنندجي الكردستاني؛ صاحب متن الكتاب، والشيخ عمر ابن القرداغي؛ صاحب الشرح[1].

هذان العالمان خرجا من بلد واحد، وهو أرض كردستان، التي أنجبت للدين والعلم ما لا يحصى من العلماء والصلحاء والأمراء، وهما قد عاشا في مدينة واحدة، وهي مدينة السليمانية، وهي مدينة بُنيت سنة (١٧٨٤م) على الثقافة والعلم، وجُمعت لها كبرى المكتبات، وجيء بخيرة العلماء إليها.

كما أن هذين العالمَينِ يلتقي نسبهما في الشيخ شمس الدين ابن الولي الشهير الشيخ عبد الغفّار المردوخي، الجد السادس للماتن، والثامن للشارح.

وقد صنّف كلّ منهما مصنّفات اشتهرت في كثير من الأقطار الإسلاميّة، وبعضها صار منهجاً للدراسة في المدارس الدينيّة.

---

(١) قال الشيخ عبد الكريم المدرّس: «وللشيخ عبد القادر المهاجر رسالة في العقائد، شرحها أستاذي الشيخ عمر ابن القرداغي». وأظنّ أنّ الشيخ المدرّس يشير إلى كتابنا هذا. المدرس، «يادِي مَرْدان» (بالكردية) (ج٢/ ص٣٩٩).

فالأول منهما: هو الشيخ عبد القادر المهاجر (ت ١٣٠٤هـ)، وهو يعدّ إمام المعقولات، وقد اشتهر بين أهل العلم بـ«شرحه» على «تهذيب الكلام» المسمّى: «تقريب المرام»، وهو من الكتب المنهجيّة في كردستان والأزهر الشريف وبعض البلدان.

والثاني: هو الشيخ عمر ابن القرداغي (ت ١٣٥٥هـ)، وهو خاتمة المحقّقين، وصاحب الحواشي والشروح التي اشتهرت بالدقة والمتانة والتمحيص، وبعض مصنّفاته مطبوعة ومشهورة.

وقد أبدع الماتن والشارح في هذا الكتاب غاية الإبداع، وأجادا في بيان المسائل العقائدية أجمل الإجادة، وأوضحا الأدلة العقليّة والنقليّة للمسائل العقدية أحسن الإيضاح؛ فمتن الكتاب مع وجازته يعدّ من أحسن المختصرات الكلامية، صنّفه عالم حاذق في هذا الفنّ؛ على وجه بديع، ونهجٍ مَنِيع.

ومع أنّ للماتن ما يقارب ثلاثين (٣٠) مؤلَّفاً في علم الكلام والحكمة، فإنّ أغلبها ما زال مخطوطاً لم يُكتب له النشر والطبع، وبعضها مفقود قضت عليه نوائب الدهر.

وبذلك فإنّ تحقيق هذا المختصر مع شرحه وطباعتَه يكون إحياءً لتراث هذا الإمام الهُمام، وأداءً لبعض ما له من الحقوق علينا؛ كما أنّ هذا الشرح يعدّ أوّل عمل كلاميّ يطبع للعلامة القرداغي؛ فإنّه مع كون أغلب مؤلّفاته مطبوعة، فإنّ ما صنّفه في هذا العلم لم يطبع منه شيء لحدّ الآن.

وادّعى الشارح في مقدمة هذا الكتاب أن دلائلَ المتكلّمين وطُرُقَهم في تقرير المسائل الكلاميّة غيرُ مصونة عن الخلل، وأنّ المصنّف عدلَ في هذه الرسالة عن صنيعهم ودلائلهم، وجاء بطريقة مبتكرة من عنده.

ويقول في خاتمة الكتاب: إن ما أتى به المصنّف في هذه الرسالة من الكلمات البديعة، مع ما أضافه في الشرح من السوانح الفريدة، لم يتفوّه بأكثره أحد من العلماء الأعلام، مع كثرة تحقيقاتهم وتدقيقاتهم سيّما في علم الكلام.

ومن عادة الشارح في هذا الكتاب: بيان الدليل العقلي، وترتيبه حسب القواعد المنطقيّة، ثم إيراد الإشكالات عليه، ودفعها أحياناً، أو إيراد دليل أحسن منها.

وكثيراً ما يضيف للمتن تحقيقات علميّة؛ فيبدؤها بـ«أقول:...»، أو: «التحقيق:...»، أو: «الحقّ عندي:...».

وأحياناً يختم جواهر تحقيقاته بعبارات تدل على أنّها من زياداته وبنات أفكاره؛ كقوله: «هذا ما سنح لي في هذا الباب، والله أعلم بالصواب»، أو: «هذا ما بدا لي في هذا المقام، والله أعلم بحقيقة الكلام».

ومع أنّ الماتن والشارح كليهما يعتقدان بالمذهب الأشعريّ، ويسيران على منهج الأشاعرة في الاعتقاد؛ فإنهما يحاولان أحياناً إيجاد مخرج صحيح لأقوال المذاهب الإسلاميّة الأخرى، أو جعل النزاع بينها لفظيّاً؛ كما فعلا في مسألة كلام الله تعالى، التي هي من أكثر المسائل العقائدية نزاعاً وجدالاً بين المسلمين، وكمسألة زيادة الصفات على الذات، والعلاقة بين ذاته تعالى وصفاته؛ فإن الشارح حاول أن يجعل هذا النزاع لفظيّاً، ثم نقل عن المحقق الدواني ـ مقرّاً به ـ أن هذه المسألة ليست من الأصول التي يتعلّق بها تكفير أحد الطرفين، وأحياناً يبدي الشارح ميله إلى ترجيح مذهب الماتريدية؛ كما في مسألة خلق أفعال العباد ومعنى الكسب.

وممّا يميّز هذا الكتاب من الكتب الأخرى للشارح، ويزيد من قيمته العلميّة: أنّه من أواخر ما صنّفه العلامة القرداغي في حياته، فهو قد ألّف هذا الكتاب ـ كما

كتبه بخطه ـ في سنة (١٣٥٣هـ)؛ أي: قبل سنتين من وفاته، رحمه الله وأسكنه فسيح جنّاته.

وأحياناً يُحيل القارئَ لهذا الكتاب إلى مصنّفاته الأخرى في المنطق والآداب والكلام.

ولهذا المتن شرح آخر قام به ابن الماتن العلامة الشيخ عبد الكريم ابن الشيخ عبد القادر السنندجي[1]، وهو شرح مختصر جدّاً قياساً بشرح العلامة القرداغي.

## نُسخ الكتاب:

حصلتُ على نسختين من شرح العلامة القرداغي:

الأولى: النسخة الأمّ، ورمزت لها بـ(أ)، وهي النسخة التي كتبها الشارح العلامة القرداغي بنفسه، وهي نسخة كاملة، تقع في (٨٦) ورقة.

والثانية: وهي أيضاً نسخة كاملة، ورمزتُ لها بـ(ب)، وهي تقع في (٧١) ورقة، وناسخها مجهول، ويبدو أنه من تلامذة الشارح، وكتبها في حياته؛ حيث دعا له بقوله: «مدّ الله عمره إلى آخر الزمان».

كما حصلتُ على نسختين من متن الكتاب مجرّداً عن الشرح:

النسخة الأولى: أُلحِقت بنهاية نسخة (أ) من شرح العلامة القرداغي، وهي نسخة كاملة، وتقع في (٦) ورقات، وناسخها مجهول.

(١) حقّق هذا الشرح الأستاذ حسين حسن كريم، ونشرَه في (مجلة جامعة السليمانية)، في العدد (٤٤)، سنة ٢٠١٤م.

النسخة الثانية: تقع في (٥) ورقات، وهي أيضاً نسخة كاملة، وكُتبت حولها منهوات المصنّف، وناسخها مجهول أيضاً.

كما حصلتُ على النسخة الخطية من «شرح» ابن الماتن الشيخ عبد الكريم، وهي نسخة كاملة، كتبها الشارح بنفسه، وتقع في (٣٥) ورقة.

## عملي في هذا الكتاب:

١ ـ أوردتُ متن الكتاب مجرّداً عن الشرح، معتمداً على النسختين الموجودتين عندي للمتن، والاستعانة بالنسخ الممزوجة بالشرح.

٢ ـ قارنتُ بين النسختين الموجودتين للشرح عندي، وجعلتُ نسخة خط الشارح النسخة الأم، وتركتُ غالباً الإشارة إلى الفوارق بينهما، إلا إذا وجدتُ فائدة علميّة تتعلّق بذلك.

٣ ـ خرّجتُ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في الكتاب.

٤ ـ أضفتُ العناوين للموضوعات الرئيسة في الكتاب، وجعلتها بين قوسين ().

٥ ـ كتبتُ في الهامش المنهوات، وهي الحواشي والتوضيحات التي كتبها الماتن على متنه، أو الشارح على شرحه، واختتمتُها بـ«منه».

٦ ـ شرحتُ في الهامش بعض الكلمات الغامضة، وأضفتُ بعض التوضيحات في أماكن تحتاج إلى التوضيح والبيان، ووثّقتُ النقول بالإشارة إلى مصادرها.

٧ ـ قمتُ بضبط متن الكتاب؛ بتشكيله بالحركات والسكنات، وتشكيل ما رأيته لازماً في الشرح.

٨ـ ترجمتُ في الهامش للأعلام الوارد ذكرهم في المتن أو الشرح.

٩ـ ترجمتُ في البداية لكل من الماتن والشارح بترجمة مختصرة.

١٠ـ قمتُ بوضع فهرسين للكتاب: فهرس إجمالي للموضوعات الرئيسة، وفهرس تفصيلي للمسائل الجزئية.

وأسأل الله تعالى أن يكتب لهذا العمل القبول، وأن يجعله ذخراً لآخرتي، وأن يقيَني به من عذاب النار.

عبد الحميد بن ملا محمد أمين الكاني ميراني الكردي
المدرّس بجامعة السليمانية ـ كلية العلوم الإسلامية
مدينة السليمانية ـ إقليم كردستان العراق
Hajihamid23@gmail.com
١/ جمادى الأولى/ ١٤٤٠هـ
٧/ ١/ ٢٠١٩م

# (ترجمة صاحب المتن)
# الشيخ عبد القادر المهاجر

## اسمه ونسبه:

هو الشيخ عبد القادر ابن الشيخ محمد سعيد ابن الشيخ أحمد الثاني ابن الشيخ محمود ابن الشيخ أحمد الأول ابن الشيخ مصطفى التختي ابن الشيخ شمس الدين الأول ابن الشيخ عبد الغفار الأول ابن ملا كوشايش ابن الشيخ محمد المردوخي.

والشيخ محمد المردوخي هذا هو جدّ السادات المردوخية في كردستان، الذين يرجع نسبهم إلى الحسن بن علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم.

ويقال: إن الشيخ محمد المردوخي كان من محافظة السويداء في سوريا، ثم رحل إلى شمال إيران، ثم جاء إلى كردستان واستقرّ بمنطقة (هَوْرامان) في أوائل القرن التاسع الهجري، وتزوّج فيها، وانتشر أحفاده في مختلف أنحاء البلاد، ويعرفون بالسادات المردوخية، وخرج منهم العلماء والأدباء والفضلاء.

ومن أحفاده: الشيخ مصطفى ابن الشيخ شمس الدين، وهو قد استوطن في قرية (تَـخْـتَه) التابعة لمحافظة (سَنَنْدُج) في كردستان إيران، ثم ترك بعض أحفاد الشيخ مصطفى هذه القرية، ورحلوا إلى مركز مدينة (سنندج)، واستقرّوا فيها.

## مولده ونشأته:

ولد الشيخ عبد القادر بـمدينة (سَنَنْدُج)، في سنة (١٢١١هـ-١٧٩٦م)، وقد تربّى الشيخ عبد القادر في أسرة علمية دينية، وتعلّم العلوم الإسلامية على يد والده الشيخ محمد سعيد وباقي علماء بلده، وأكمل الدراسة في سن الخامسة والعشرين، وصار من العلماء المرموقين.

وبعد وفاة والده في سنة (١٢٣٦هـ) جلس الشيخ عبد القادر في مكانه في مسجد (دار الإحسان) للتدريس والإمامة والخطابة.

## هجرته من وطنه:

استمرّ الشيخ عبد القادر على نهج أسلافه في تدريس الطالبين، وخدمة المسلمين؛ إلى أن حدثت فتنة مذهبية بـ(سنندج) سنة (١٢٧٢هـ)، وقتل بسببها بعض الناس، وتعرّضت حياة الكثيرين للخطر، فاضطرّ الشيخ عبد القادر إلى الرحيل من (سنندج).

ترك الشيخ عبد القادر مولده وجاء إلى منطقة (هورامان)، وبعد أيام توجّه إلى مدينة (السليمانية) في كردستان العراق، واستقرّ هو وأسرته فيها، ولقّب بسبب ذلك بـ: الشيخ عبد القادر المهاجر، ولما نزل بالسليمانية، وتشرفت المدينة بقدومه، استقبله أهلها بالتقدير والإكرام، وأرسل متصرّف مدينة السليمانية كتابه «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» إلى السلطان العثماني (عبد المجيد خان)، وأخبره بما جرى لمؤلّف الكتاب من الأحداث، فانشرح صدر السلطان بقدوم الشيخ عبد القادر إلى السليمانية، وخصّص له شهرية، وأرسل له رسالة، وهذا نصّ رسالة السلطان (عبد المجيد خان):

«بسم الله الرحمن الرحيم، بعد السلام عليكم، قد ظهر فضلكم من أثركم، ونحن تفاءلنا بيوم قدومكم، المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصورة بلدة سواستبول، فها قد خصصنا لكم شهرية تكفي معيشتكم، فإن لم تكفِ فاكتبوا لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب، ولا تنسونا من الدعاء. والسلام عليكم».

استقرّ الشيخ عبد القادر بالسليمانية، واستأنف فيها عمله؛ من التدريس والتأليف والإرشاد، فانتشر صِيتُه شرقاً وغرباً كعالم متضلع في العلوم الإسلامية، وصار مقصد الطلاب لتعلّم العلوم العقلية والنقلية، ومرجع المسلمين لكسب البركة والفتوى في الشؤون الدينية والدنيوية.

## مؤلفاته:

ألّف الشيخ عبد القادر المهاجر مؤلفات شهيرة، انتشر بعضها في كثير من الأقطار الإسلامية، وأغلبها في العلوم العقلية؛ كما أنّ أكثرها تتسم بالدقة والصعوبة، وصارت بعض مؤلفاته منهجاً في المدارس الدينية في كثير من البلدان الإسلامية.

قال الشيخ عمر ابن القرداغي في كتابنا هذا: «له تأليفاتٌ كثيرة قريبة من ثلاثين تأليفاً، أكثرها في هذين العلمين»؛ أي: الحكمة والكلام.

وللأسف فإن أغلب مؤلفاته إما مفقودة أو مخطوطة لم تطبع ولم تنشر بعد، وما طبع منها قليل جدّاً.

ومن مؤلفاته:

١ـ «شرح تهذيب الكلام» للتفتازاني، شَرَحَ الشيخ عبد القادر هذا الكتاب

ثلاث مرات، الشرح القديم المسمى بـ«تـتـمـيـم المرام»، والجديد، والأجد، والشرح الجديد هو المسمى بـ«تقريب المرام»، وانتشر بين الخاص والعام.

قال الشيخ عبد الكريم المدرس: «إن الشرح الأجد وإن كان أنفع، لكن الشرح الجديد هو الذي اشتهر بين الناس».

ويقال: إن القطب الكبير، والولي الشهير، حضرة الحاج الشيخ كاك أحمد ـ أعلى الله مقامه ـ سأل الشيخَ عبد القادر عن سبب ذلك، فأجاب: بأني ما شرحتُ هذا الكتاب إلا خالصاً لوجه الله تعالى، ولم يخطر ببالي الاشتهار، فهذا سبب الانتشار في الأمصار؛ فإنّ لي تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا، لتأثير نفسي الأمّارة فيها.

وكتاب «تقريب المرام» اشتهر في حياة مؤلفه، وأقبل العلماء على قراءته وتدريسه، وصار منهجاً في مدارس كردستان والأزهر الشريف وكثير من البلدان الإسلامية.

قال المرحوم الأستاذ فرج الله زكي الكردي: «هذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لا يكاد أن يؤتى بمثله أو قريبه».

وعلّق العلماء عليه حواشيَ كثيرة، منهم: أخوه الشيخ محمد وسيم، وملا أحمد النودشي، وملا علي الترجاني، والسيد حسن الجوري، وملا عبد الرحمن البينجويني، والشارح العلامة الشيخ عمر ابن القرداغي.

وقام الأستاذ فرج الله زكي الكردي بطبع هذا الكتاب لأول مرة في القاهرة سنة (١٣١٩هـ)، مع «حاشية المحاكمات» لأخيه الشيخ محمد وسيم.

٢ـ رسالة إثبات الواجب.

٣ـ رفع الحاجب شرح رسالة إثبات الواجب للدواني.

٤ـ رسالة في الأمانة.

٥ـ رسالة في العقل.

٦ـ رسالة في الزمان والمكان.

٧ـ الشرح العجيب على الدواني.

٨ـ حاشية على شرح العقائد العضدية للدواني.

٩ـ كشف الغطاء في علم الكلام.

١٠ـ حاشية على تعليقات اللاري في الحكمة.

١١ـ شرح رسالة العلم للسيالكوتي.

١٢ـ أنموذج العقائد.

١٣ـ رسالة في الكلام.

١٤ـ رسالة في علم الله تعالى.

١٥ـ مبحث الكلام.

١٦ـ إبطال اللاتناهي.

١٧ـ المبدأ والمعاد.

١٨ـ رسالة في الرؤية.

١٩ـ ثلاث حواشٍ في أن الله ليس بزماني ولا مكاني.

٢٠ـ شرح رسالة الزوراء للدواني.

٢١ـ إجابات عن أسئلة.

٢٢ـ رسالة في الحدوث.

٢٣ـ رسالة في الوجود.

## عقيدته ومذهبه الفقهي:

كان الشيخ عبد القادر المهاجر أشعري العقيدة، شافعي المذهب، وهو المنهج السائد لدى أغلب علماء الأكراد منذ قرون.

وجميع مؤلفات الشيخ عبد القادر تشهد بأنه كان يسير على طريقة الأشاعرة في العقائد.

## وفاته:

بعد عمر مديد حافل بخدمة المسلمين، وتدريس الطالبين، وإفادة المشتغلين وتأليف الكتب النافعة في الدين، توفي الشيخ عبد القادر المهاجر، في مدينة السليمانية، سنة (١٣٠٤هـ-١٨٨٦م)[١]، وعمره إذ ذاك ثلاث وتسعون (٩٣) سنة، ودفن بمقبرة (سَيْوان) في شرق مدينة السليمانية، رحمه الله ورضي عنه، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ونفعنا بعلومه وبركاته.

خلف الشيخ عبد القادر أربعة أولاد بعده، وهم: الشيخ عبد الكريم، والشيخ محمد سعيد، والشيخ محمود، والشيخ أحمد.

بقي الشيخ عبد الكريم في السليمانية، وأقام مقام والده في التدريس، وألّف بعض الكتب، وأما باقي أولاده فقد رجعوا إلى (سنندج) موطن أجدادهم[٢].

---

(١) حدّد بعض من ترجم له تأريخ وفاته بـ(١٣٠٣هـ)، وبعضهم بـ(١٣٠٥هـ)، وبعضهم بـ(١٣٠٦هـ).

(٢) ينظر في ترجمته: المدرس، «علماؤنا» (ص٣٠٦)، و«بنَـمالَـيْ زانياران» (بالكردية) (ص١٤١)، و«يادِي مَـرْدان» (بالكردية) (ج٢/ ص٣٩٩)، و«مقدمة» فرج الله زكي الكردي لـ«تقريب المرام» (ج١/ ص٣)، وروحاني، «تاريخ مشاهير كرد» (بالفارسية) (ج٢/ ص٢٤)، والبحركي، «حياة الأمجاد» (ج٢/ ص٢٠٣).

# (ترجمة صاحب الشرح)
# الشيخ عمر ابن القرداغي

## اسمه ونسبه:

هو الشيخ عمر ابن الشيخ محمد أمين ابن الشيخ معروف ابن الشيخ عمر ابن الشيخ عبد اللطيف (المعروف بالشيخ عبد اللطيف الكبير) ابن الشيخ معروف ابن الشيخ عبد اللطيف ابن الشيخ حسن ابن الشيخ شمس الدين الأول ابن الشيخ عبد الغفار الأول ابن ملا كوشايش ابن الشيخ محمد المردوخي.

فهو من السادات المردوخية، الذين تقدم ذكرهم في ترجمة الماتن.

واشتهر بـ(ابن القرداغي)، في النسبة إلى موطن بعض أجداده الذي سكنوا في (قَـرَداغ)، وهي ناحية تابعة لمحافظة السليمانية في كردستان العراق.

وأول من سكن منهم هذه المنطقة: هو الشيخ عبد اللطيف الكبير، الجد الثالث للشيخ عمر.

## مولده ونشأته:

ولد الشيخ عمر في سنة (١٣٠٣هـ-١٨٨٥م)[1] بمدينة السليمانية، ونشأ في

---

(١) حدّد الشيخ عبد الكريم المدرس ـ وهو من تلامذة القرداغي ـ سنة ولادة المؤلف بما ذكرناه (١٣٠٣هـ)، وحدّد الشيخ محمد رسول التلاني في مقدمته لـ«شرح المقولات»، =

بيت العلم والدين والتقوى والصلاح، وترعرع في أحضان والده، وتلقّى منه مبادئ العلوم في مسجدهم (مسجد الشيخ معروف القرداغي)، ثم بإذن منه توجّه إلى بعض علماء مدينة السليمانية، واغترف من بحار علمهم وفضلهم، ثم رحل إلى (قرداغ) ولازم مجلس إفادة العلامة الشيخ محمد نجيب ابن الشيخ عبد اللطيف القرداغي، وكان شيخه هذا آية في العلم والذكاء، وسعة الاطلاع، وسرعة الخاطر، وبقي في تلك المدرسة إلى أن أخذ الإجازة العلمية، ورجع إلى السليمانية.

وبعد ذلك لم ينقطع عن الدراسة، فاشتغل في السليمانية لمدة عند العلامة ملا حسين البسكندي، والعالم الرياضي الشهير عرفان أفندي، وبذلك أتمّ العلوم المقروءة، والدروس المقرّرة على أيدي أولئك الجهابذة الأعلام.

## تدريسه وإفادته للطلاب:

ثم بعد تحصيل العلوم عكف في مسجد ومدرسة والده على التدريس والتأليف، ونشر العلوم والمعارف مع أخيه الشيخ معروف، الذي كان أكبر منه سنّاً، واستمرّ على ذلك إلى سنة (١٣٤٠هـ)، وكان رحمه الله في تلك الفترة يصل الليل بالنهار، وكثيراً ما كان يطالع ويدوّن حتى مطلع الفجر، فيصلي الصبح وينام قليلاً حتى طلوع الشمس، فيفطر ويقضي النهار في التدريس وإفادة الطلاب.

وأكثر الكتب والتعليقات التي كتبها ترجع إلى هذه الفترة، فقد كانت فترة

---

= والشيخ محمد الخال في مقدمته لـ«الفتح الوامض» و«البرهان» للكلنبوي سنة ولادته بـ(١٣٠٢هـ)، وهما أيضاً من تلامذة القرداغي.

وحدّد الشيخ محمد الخال سنة ولادته بالتاريخ الميلادي بـ(١٨٨٤م).

كما أن الشيخ بابا علي ابن الشيخ عمر القرداغي في مقدمته لكتاب «المنهل النضاخ» حدّد سنة ولادة والده بالتأريخ الميلادي بـ(١٨٨٦م).

خصبة له، ساعدت في تكوينه كمدرّس قدير، ومؤلِّف بارع، فذاع صيته بعدما انتشرت مؤلفاته، واستفاد الطلاب من علومه ومعارفه، وعمّر مدينة السليمانية بالعلم، وفتح حياة جديدة فيها.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، قام بعض أهل الخير في السليمانية بإعادة إعمار مسجد (خانقاه مولانا خالد النقشبندي)، بعدما امتدت إليه يد الخراب والدمار إبان الحرب، وعيّنوا الشيخ عمر القرداغي مدرّساً وإماماً فيه، فأعاد نشاطه، وجدّد تدريسه، واجتمع حوله الطلاب من جميع أنحاء كردستان، وتخرّج على يديه مئات من الطلاب، وصاروا علماء بررة حملوا لواء العلم والدين.

وكان من أوائل من درسوا لديه في (خانقاه مولانا خالد): الشيخ عبد الكريم المدرس، والشيخ محمد الخال، وهما قد صارا من خيرة علماء الأكراد، ثم جاء إليه طلاب صاروا منارات علمية بعده، من أمثال: ملا محمد الرئيس، وملا عبد الله الجرستاني...

يقول الشيخ محمد الخال: كان الشيخ عمر رحمه الله يبدأ يوميّاً بالتدريس مع شروق الشمس إلى أذان الظهر بدون انقطاع، وبعد صلاة الظهر يستريح فترة وجيزة من الزمن في داره لتناول الغداء، ثم يعود إلى المدرسة فيلقي دروساً على طلاب موجودين في مدارس أخرى.

**مؤلفاته:**

ترك الشيخ عمر القرداغي ثروة كبيرة من الكتب والتعاليق والمتون والشروح والفتاوى والتحارير، وانتشرت تلك المؤلفات في عدد من البلدان الإسلامية،

وصار بعضها منهجاً للدراسة في المدارس الدينية، وقد طبع بعض هذه المؤلفات، أما أكثرها فما زالت مخطوطة قابلة لأن تَقضيَ عليها نوائب الزمان.

وهذه قائمة مؤلفاته المطبوعة:

١ـ المنهل النضاخ في اختلاف الأشياخ، في الفقه الشافعي.

٢ـ الفتح الوامض على المنح الفائض، في علم الفرائض.

٣ـ وسيلة النجاة في الصلاة على محمد سيد الكائنات.

٤ـ البدر العلاة في كشف غوامض المقولات لملا علي القزلجي.

٥ـ تعليقات على البرهان في المنطق للكلنبوي.

٦ـ تعليقات على رسالة آداب البحث والمناظرة للكلنبوي.

٧ـ تعليقات على تصريف ملا علي الأشنوي.

٨ـ فتاواه الفقهية، التي دوّنها تلميذه الشيخ عبد الكريم المدرس في كتابه «جواهر الفتاوى»، الذي جمع فيه فتاوى علماء الأكراد.

٩ـ تحفة الكرام في عقائد الإسلام، وهو كتابنا هذا، وهذا الكتاب شرح رسالة في علم الكلام للشيخ عبد القادر المهاجر.

وأما باقي مؤلفاته التي لم تطبع، فهي:

١ـ تمهيد البيان في تجويد القرآن، شرح لمنظومة ملا علي القزلجي في التجويد.

٢ـ الدرة المنجية في شرح الفرائض القزلجية.

٣ـ تعليقات على تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، للشيخ عبد القادر المهاجر.

٤ـ تعليقات على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية.

٥ـ تعليقات على شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي، في علم أصول الفقه.

٦ـ تعليقات على تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي، في الفقه الشافعي.

٧ـ تعليقات على أقصى الأماني للشيخ زكريا الأنصاري، في علوم البلاغة.

٨ـ تعليقات على منظومة الشيخ معروف النودهي في علمي العروض والقوافي.

٩ـ تعليقات على ألفية السيوطي، المسماة بـ«الفريدة»، في النحو والصرف.

١٠ـ تعليقات على شرح العوامل الجرجانية لسعد الله.

١١ـ تعليقات على حاشية الدواني على تهذيب المنطق للتفتازاني.

١٢ـ تعليقات على حاشية عبد الله اليزدي على تهذيب المنطق.

١٣ـ تعليقات على شرح رسالة إيساغوجي للكلنبوي، في المنطق.

١٤ـ تعليقات على الرسالة اللزومية لملا شمس الدين.

١٥ـ تعليقات على تتمة التهذيب لمير أبي الفتح.

١٦ـ تعليقات على شرح تشريح الأفلاك لبهاء الدين العاملي، في علم الهيئة.

١٧ـ تعليقات على خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي، في الحساب والجبر والمساحة.

١٨ـ تعليقات على شرح إشارات العاملي، في الأسطرلاب.

١٩ـ تعليقات على تحفة الرئيس شرح أشكال التأسيس لشمس الدين السمرقندي، في الهندسة.

٢٠ـ منيحة الأحباب، وهي شرح إشارات العاملي في الأسطرلاب أيضاً.

٢١ـ جلاء القلوب في عمل ربع المقنطرات والجيوب، في علم الميقات.

## عقيدته ومذهبه الفقهي:

كان الشيخ عمر القرداغي أشعري العقيدة، شافعي المذهب، وكتابنا هذا يشهد بأنه كان يسير على منهج الأشاعرة؛ كما أن فتاواه الفقهية كلها على مذهب الإمام الشافعي.

## وفاته:

أصيب الشيخ عمر القرداغي بمرض السرطان، فعانى وتألّم كثيراً، وهذا شأن أولياء الله وأحبائه في الدنيا، وتوفي أخيراً صبيحة الأربعاء، في ٢١/ صفر/ ١٣٥٥هـ، الموافق ١٣/ ٥/ ١٩٣٦م، عن (٥٢) سنة قضاها في إعلاء كلمة الله، وخدمة المسلمين، ونشر شريعة سيد المرسلين، صلى الله عليه وسلّم إلى يوم الدين، رحمه الله، ورضي عنه، وجزاه الله عن المسلمين خير الجزاء، وجعل هذه الأعمال ذخراً لآخرته، وأثقل به ميزان حسناته[1].

---

(١) ينظر في ترجمته: المدرس، «علماؤنا» (ص٤١٥)، و«بنَمالَيْ زانياران» (بالكردية) (ص١٥٢)، و«يادِي مَرْدان» (بالكردية) (ج٢/ ص٥٧٨)، و«مقدمة الشيخ محمد الخال لكتاب الفتح الوامض» (ص٣)، و«مقدمة ابن الشارح الشيخ بابا علي لكتاب المنهل النضاخ» (ص٧)، و«مقدمة محمد رسول التلاني لبدر العلاة» (ص٢)، والبحركي، «حياة الأمجاد» (ج٢/ ص٣٤٥).

(نماذج من النسختين الخطيتين)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدس عن الامثال ذاته الاحدية ۞ وتنزه
عن الزوال صفاته الازلية ۞ ونصلي افضل صلواتك على افضل
انبيائك واكرم اصفيائك سيد المرسلين محمد المبعوث
لاعلام اعلام الدين ۞ وانارة مراسم اليقين ۞ وعلى آله
الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من تمسك بهم فقد نجاه
ومن اقتدى بهم فاز بغاية المأمول والمرتجاه ۞ وصحبه
الذين صعدوا ذرى الحقايق ۞ واستنار لهم سبع طرائق ۞
وبعد فيقول الفقير عمر ابن الشيخ محمد امين
القرداغي الغفاري ۞ عفى عنهما الملك الباري ۞ بلطفه الساري ۞
لما كان انفع المطالب حالا ومآلا ۞ وافضل الرغائب اهبة وجمالا ۞
هو المعارف الدينية ۞ والمعالم اليقينية ۞ اذ بها الفوز بسعادة

الورقة الأولى من نسخة (أ)،

وهي نسخة خط الشارح العلامة ابن القرداغي رحمه الله

(المنيفة) من النوف او النيف اى الزائدة على ما قاله العلماء السابقون فى الحسن
والاتقان او المرتفعة عن الاعتراضات الواردة على ادلتهم (ليتقوى)
وتطمئن (بها قلوب المسلمين) اى والمسلمات وخصهم بالذكر لكونهم اشرف
اوفيه تغليب (الطالبين للحق ويتجلى) ينكشف انكشافا تاما (عن) الشبه
معارفهم) اى ليرتفع الشبه عن معارفهم (الدينية) المنسوبة الى دين سيدنا
وشفيعنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه عدد خلقه ورضى
نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره
الغافلون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)

تم تحرير هذا الشرح اللطيف بيد مؤلفه عبد الغفار رحمه الله
الشهير بابن القره داغى فى سنة الف وثلثمائة وثلاث
وخمسين من هجرة سيد المرسلين صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه اجمعين
الى يوم الدين وآخر
دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين
١٣٥٣

الورقة الأخيرة من نسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدس عن الاشكال ذاته الأحدية وتنزه عن الزوال
صفاته الأزلية ونصلي افضل صلواتك على افضل انبيائك واكرم
اصفيائك سيد المرسلين محمد المبعوث لإعلام اعلام الدين
وإفادة مراسم اليقين وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام
من تمسك بهم فقد نجى ومن اقتدى بهم فاز بجائز المأمول والرجى
وصحبه الذين صعدوا ذرى الحقائق واسسوا لهم منيع الطرائق
وبعد فيقول المفتقر عمر ابن الشيخ محمد ابن المرز داعي
الفناري عفي عنهما الملك البارئ بلطفه الساري لما كانت
انفع المطالب حالا ومآلا وافضل الرغائب اهبة وكمالا
هي المعارف الدينية والمعالم اليقينية اذ بها الفوز بسعادة
الدين والدنيا وبها يرتقى الى مراتب علم اليقين وكان علم الكلام
في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شأنا واقواها برهانا

الورقة الأولى من نسخة (ب)

للحق ويتجلى فينكشف انكشافا تاما على الرتبة معارفهم اي ليرتفع الشبه عن معاني فهم

الدينية المنسوبة بالجزئية الحدوثي سيدنا وشفيعنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وعلى آله وصحبه عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته كلما ذكرك

الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون آمين والحمد لله رب العالمين

حمدا في نعمه وشكرا في مزيده تمت كتابة هذه النسخة الكريمة المنقحة

الى الفاضل الكامل المحقق حبرنا الحبر المدقق افضل المتأخرين

سيدنا الشيخ عمر الشهير بابن الفرضي

مد الله عمره الى اخر الزمان

بجاه محمد سيد ولد عدنان

ع

الورقة الأخيرة من نسخة (ب)

# متن الكتاب

## للشيخ عبد القادر المهاجر السنندجي الكردستاني

بسم الله الرحمن الرحيم

بَـعْـدَ حَـمْـدِ اللهِ الواجِبِ وُجُودُهُ، العَمِيمِ جُودُهُ، على كُلِّ ما بِـهِ وُجُودُهُ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَنْ كَمُلَ فِيهِ جُودُهُ، وَعَلى آلِـهِ الأَبْـرارِ، وَصَحابَـتِـهِ الأَخْيارِ، يَقُولُ العَبْدُ الفَقِيرُ إِلى غُفْرانِـهِ الباهِرِ، ابنُ الشَّيخ مُـحَمَّد سَعِيد التَخْتِيّ الغَفّاريّ عَبْدُ القادِرِ: هذِهِ كَلِماتٌ في بَيانِ حُدُوثِ العالَمِ، وَوُجُودِ صانِعِهِ، وَتَوحِيدِهِ، وَإِثْباتِ الـمَعادِ، والنُّبُوّاتِ، عَلى وَجْهٍ بَدِيعٍ، وَنَهْجٍ مَنِيعٍ.

العالَـمُ إِمّا أَنْ يَكُونَ بِـجَمِيعِ أَجْزائِهِ قَدِيـماً، أَو بِـجَمِيعِ أَجْزائِهِ حادِثاً، أَو بِبَـعْـضِها قَدِيـماً، وَبِـبَعْضِها حادِثاً.

والأَوَّلُ باطِلٌ؛ لِـما نُشاهِدُ مِنْ حُدُوثِ البَعْضِ.

وَكَذا الثالِثُ؛ لاسْتِلْزامِهِ التَّـرْجِيحَ بِـلا مُـرَجِّـحٍ.

فَلا بُدَّ أَنْ يَـكُونَ بِـجَمِيـعِ أَجْـزائِـهِ حادِثـاً.

والحادِثُ لا بُـدَّ لَـهُ مِنْ مُـحْـدِثٍ خارِجٍ؛ لِـامْتِـنـاعِ تَـعْـلِـيلِ الشَّيءِ بِـنَـفْسِهِ، والخارِجُ مِنَ العالَـمِ بِـجَمِيعِ أَجْزائِهِ هُوَ الواجِبُ لَيـسَ إِلّا، فَلا بُدَّ فِي الوُجُودِ مِنْ واجِبٍ، وَإِلّا لَمْ يَـتَـحَـقَّـقِ الوُجُودُ أَصْلاً.

فَإِذَنْ لا يَـجوزُ تَعَدُّدُهُ؛ لِإِغْـناءِ كُلٍّ مِنْهُما عَنِ الآخَرِ، فَلا يَكُونُ أَحدُهُما مِـمّـا لا بُدَّ مِنْهُ فِي الوُجُودِ، وَهَذا خُلْفٌ.

وَأَيضاً لا بُدَّ أنْ يَكُونَ عالِماً بِما يَصْدُرُ عنه، وَإلّا لَزِمَ مِنْ صُدُورِهِ عَنْهُ دُونَ غيرِهِ تَرْجِيحٌ بِلا مُرَجِّحٍ؛ لِاسْتِواءِ نِسْبَتِهِ إِلى الكُلِّ.

وَأَنْ يَكُونَ جَمِيعُ ما عَداهُ صادِراً عَنْهُ؛ لِأَنَّ ما عَداهُ العالَمُ الحادِثُ بِجَمِيعِ أَجْزائِهِ، والمَفْرُوضُ أَنَّ مُحْدِثَهُ هُوَ الواجِبُ الخارِجُ عَنْهُ، فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عالِماً بِالجَمِيعِ، وَلِأَنَّ الجَهْلَ نَقْصٌ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ تعالى عَنْهُ.

وَمِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّهُ لا يَجُوزُ تَعَدُّدُهُ؛ إِذْ لا مُوجِبَ لِعِلْمِ أَحَدِهِما بالآخَرِ(١)، والواجِبُ لا يَجُوزُ عَلَيهِ الجَهْلُ، فَكانَ قَولُهُ تَعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] دَلِيلَ التَّوحِيدِ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ المَوجُوداتِ فِيما لا يَزالُ لا تَنْتَهِي إِلى حَدٍّ، وَلا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ تَعالى بِها؛ لأَنَّهُ الفاعِلُ لَها، وَقَدْ مَرَّ أَنَّه لا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ بِما يَصْدُرُ عَنْهُ، وَلا يَكْفِي فِي الصُّدُورِ العِلْمُ الإجمالِيُّ؛ إِذْ لَمْ يَتَمَيَّزْ بِهِ الآحادُ بَعْضُها عَنْ بَعْضٍ، مَعَ أَنَّ الإِجْمالَ إِنَّما يَكُونُ بَعْدَ حُصُولِ التَّفْصِيلِ؛ كما فِي العِلْمِ بِالمَسْأَلَةِ المَخْزُونَةِ، وَإِنْ كانَ هُوَ مَبْدَأَ التَّفاصِيلِ أَيضاً، فَلا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ تَعالى بِها مُفَصَّلَةً، لا بِصُورَةٍ واحِدَةٍ مُحِيطَةٍ بِالجَمِيعِ؛ فَإِنَّ ذلِكَ باطِلٌ، لا بِبُرْهانِ التَّطْبِيقِ وَنَحْوِهِ كَما ظُنَّ، لأَنّا قَدْ أَبْطَلْنا ذلك البُرْهانَ في غَيرِ هذهِ الرِّسالةِ(٢)، بَلْ لِأَنَّ الإِحاطَةَ يَقْتَضِي التَّحْدِيدَ، واللاّتَناهِي يُنافِيهِ،

(١) ومن هذا يُعلم أنّ ما ذهب إليه المعتزلة في خلق الأفعال الاختياريّة للحيوانات فاسد. منه.

(٢) بأنّ تساويَ الناقص للزائد إنما يستحيل في المتناهيَين، وأمّا في غير المتناهيَين فلا، وغير المتناهي سواء نقص من طرفه المتناهي شيء أم لا؛ لا يخرج عن اللاتناهي في الجانب الآخر، فكلّ ما فرض في أحدهما جزءاً يكون بإزائه من الآخر جزء؛ لعدم انتهائهما، ولا معنى للتساوي إلا هذا. منه.

بَلْ بِصُوَرٍ مُتَعَدِّدةٍ تَعَدُّدَ المَعْلُوماتِ الغيرِ المُتَناهِيةِ، وَلا اسْتِحالةَ فِي ذلِكَ؛ لِإحاطةِ كُلِّ صُورةٍ بِذِي صُورَتِها، وَلا يَلْزَمُ مِنْ هذا كَونُ الجَمِيعِ مُحاطاً؛ لِجوازِ التَّوَجُّهِ إلى كُلِّ واحِدٍ لِتَمَيُّزِه، دُونَ الجَمِيعِ لِعَدَمِ تَمَيُّزِهِ وَتَحَدُّدِه، وَهذا بِخِلافِ لا تَناهِي المَوجُوداتِ الخارِجيّةِ المِقْداريّةِ؛ فَإنَّهُ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ المِقْدارِ الغيرِ المَحْدُودِ، مَعَ أَنَّ التَّحْدِيدَ مِنْ لَوازِمِ وُجُودِه، وَأمّا العِلْمُ الحاصِلُ بِصُوَرٍ مُتَعَدِّدةٍ بِتَعَدُّدِ المَعْلُوماتِ الغيرِ المُتَناهِيةِ، فَلا يَسْتَلْزِمُ العِلْمَ بِالجَمِيعِ بِصُورةٍ تَفْصِيلِيّةٍ مُحِيطةٍ بِهِ؛ حَتّى يَلْزَمَ المُحالُ، وَإنْ صَحَّ بِصُورةٍ إجْمالِيّةٍ غَيرِ مُحِيطةٍ؛ لِجَوازِ التَّوَجُّهِ الإجْمالِيِّ إلَيهِ، دُونَ التَّفْصِيلِيِّ المُقْتَضِي للتَّحْدِيدِ المُحالِ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ صُورةَ العالَمِ بِهذا التَّرْتِيبِ والنَّظْمِ المَخْصُوصِ حاصِلةٌ في عِلْمِهِ الأَزَلِيِّ، والإرادةُ تُخَصِّصُ وُجُودَ كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ بِوَقْتِهِ المُعَيَّنِ لَهُ فِي هذا العِلْمِ، فَلا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ بِلا مُرَجِّحٍ في تَعَلُّقِ الإرادةِ، وَتَأْثِيرِ القُدْرةِ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَيضاً؛ كَما أَنَّ لِعِلْمِهِ تعالى تَعَلُّقاتٍ أَزَلِيّةً بِصُوَرٍ ظِلِّيّةٍ غَيرَ مُتَناهِيةٍ بِالفِعْلِ، كَذلِكَ لَهُ تَعَلُّقاتٌ حادِثةٌ؛ على وَفْقِ حُدُوثِ المُتَجَدِّداتِ الغيرِ المُتَناهِيةِ، لا بِالفِعْلِ، بَلْ بِمَعْنى: عَدَمِ وُقُوفِها عِنْدَ حَدٍّ.

وَهذا العِلْمُ لَيسَ بِالصُّوَرِ الظِّلِّيّةِ، بَلْ بِالصُّوَرِ الخارِجيّةِ الحاضِرةِ لَهُ تَعالى. وَلِذا أَرْجَعَ الشَّيخُ السَّمْعَ والبَصَرَ إلى العِلْمِ؛ إِذْ لا يَكْفِي فِيهِما الصُّوَرُ الظِّلِّيّةُ لِلْمَسْمُوعِ والمُبْصَرِ؛ كَما لا يَكْفِي فِي إِدْراكِ سائِرِ المَوجُوداتِ؛ مِنَ المَشْمُوماتِ وَغيرِها بِذَواتِها الشَّخْصِيّةِ تِلْكَ الصُّوَرُ أَيضاً، إِلّا أَنَّهُ وَرَدَ السَّمْعُ بِالسَّمْعِ والبَصَرِ، دُونَ الشَّمِّ والذَّوقِ واللَّمْسِ؛ لِإنْبائِها عَنِ اتِّصالاتٍ تَنَزَّهَ الصّانِعُ تَعالى عَنْها دُونَهُما.

وَلا بُدَّ أَيضاً أَنْ يَكُونَ مُتكلِّماً؛ لِأَنَّ ضِدَّهُ فِي الحَيِّ نَقْصٌ، وَهُوَ عَلَيهِ تعالى مُحالٌ، وَلِأَنَّ المُقْتَضِي لِلُّطْفِ والقَهْرِ هُوَ اتِّباعُ التَّكْلِيفِ وَعَدَمُ اتِّباعِهِ، وَهُوَ إِنَّما يَكُونُ بالكَلام الصّادِقِ على النَّفْسِيِّ القَدِيم؛ لِقَولِ الشّاعِرِ أَهْلِ اللِّسانِ: «إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤادِ» وَقَولِهِ عَلَيهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ: «القُرْآنُ كَلامُ اللهِ غيرُ مَخْلُوقٍ»، وَعَلى اللَّفْظِ المَقْرُوءِ المَنَزَّلِ المُتَحَدَّى بِهِ؛ لِقَولِهِ تَعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وَقَولِهِ تَعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وَعلى الخَطِّيِّ المَكْتُوبِ في المَصاحِفِ؛ لِقَولِهِ تَعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٩].

والإِطْلاقاتُ الثَّلاثَةُ جارِيَةٌ في العُرْفِ واللُّغَةِ، وإِنْ كانَ الإِطْلاقُ الثّاني أَكْثَرَ، والأَصْلُ الحَقِيقَةُ.

وَلا يَتَوَقَّفُ إِضافَتُهُ إِلى المُتَكَلِّمِ حَقِيقَةً عَلى قِيامِهِ بِهِ، وَإِلّا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنّا مُتَكَلِّماً حَقِيقَةً، ضَرُورةَ أَنَّ الأَصْواتَ والحُرُوفَ إِنَّما قامَتْ بِالهَواءِ الخارِجِ مِنَ الفَمِ، القائِمِ بِنَفْسِهِ لا بِنا؛ لِكَونِهِ جَوهَراً.

وَلَعَلَّ الحِكْمَةَ فِي خَلْقِهِ تَعالى إِيّاها عَلَى هذا المِنْوالِ: أَلّا تَخْتَلِطَ؛ فَيَتَعَسَّرَ الفَهْمُ، أَو يَتَعَذَّرَ.

بَلْ إِنَّما يَتَوَقَّفُ إِضافَتُهُ إِلَيهِ حَقِيقَةً عَلَى تَأْلِيفِهِ إِيّاهُ، دُونَ قِيامِهِ بِهِ.

وَأَمّا الحُكْمُ بِقِيامِ اللَّفْظِيِّ بِالمُتَكَلِّمِ - كَما هُوَ المَشْهُورُ - فَبِناءٌ عَلى ما هُوَ الظاهِرُ مِنَ الاخْتِصاصِ بِهِ.

وَمِنْ هُنا يَظْهَرُ وَجْهُ اخْتِلافِ المَذاهِبِ فِي أَنَّهُ مِنْ مَقُولةِ اللَّفْظِ أَو لا، وَأَنَّهُ حادِثٌ أَو قَدِيمٌ.

وَأَنَّ المُرادَ بِقِدَمِ اللَّفْظِ: قِدَمُ المَلْفُوظِ، وَهُوَ المُرَكَّبُ مِنَ الحُرُوفِ، الحاصِلُ في العِلْمِ القَدِيمِ؛ فَإِنَّهُ المَلْفُوظُ بِالتَّلَفُّظِ الحادِثِ، والمَكْتُوبُ بِالكِتابةِ الحادِثةِ.

وَلا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ المَلْفُوظِ قِدَمُ التَّلَفُّظِ العارِضِ لَهُ، كَما فِي المُرَكَّبِ الحاصِلِ فِي العِلْمِ القَدِيمِ بِدُونِ العارِضِ، فَصَحَّ ما ذَهَبَ إِلَيهِ الحَنابِلةُ بِدُونِ مُحالٍ.

وَلا بُدَّ أَيضاً أَنْ يَكُونَ حَيّاً؛ لِتَوَقُّفِ الصِّفاتِ السّابِقةِ عَلَيهِ.

ثُمَّ إِنَّهُ ذَكَرَ بَعْضُ المُحَقِّقِينَ: أَنَّهُ تَعالَى لَمّا كانَتْ صِفاتُهُ مِنْ مُقْتَضَياتِ ذاتِهِ كالْوُجُودِ؛ كانَتْ في مَرْتَبَتِهِ في اقْتِضاءِ الذاتِ إِيّاها، وَفِي كَونِها لازِمةً لَهُ تَعالى، فَلا يُتَصَوَّرُ كَونُها آثاراً صادِرةً عَنْهُ، لا بِالإِيجابِ، وَلا بِالاخْتِيارِ؛ لِأَنَّ مَرْتَبَةَ الإِيجادِ بَعْدَ مَرْتَبةِ الوُجُودِ، فَلا تَكُونُ مُسْتَنِدةً إِلى عِلّةٍ مُوجِدةٍ، نَعَمْ تَكُونُ مُقْتَضَياتُ ذاتِهِ كالوُجُودِ، وَهذا مَعْنَى قَولِهِمْ: «إِنَّها لَيسَتْ غَيرَ الذّاتِ»؛ أَي: أُمُوراً يُمْكِنُ انْفِكاكُها مِنْهُ فِي الوُجُودِ، بِأَنْ تَكُونَ مَوجُودةً بَعْدَ مَرْتَبةِ وُجُودِهِ، فَتَكُونَ آثاراً مُسْتَنِدةً إِلَيهِ، بَلْ حالُها حالُ الوُجُودِ. انْتَهى.

وَمَعْنى كَونِها مِنْ مُقْتَضَياتِ الذّاتِ كالوُجُودِ: أَنَّها مُنْتَزَعةٌ مِنَ الذّاتِ بِالذّاتِ كالوُجُودِ، لا أَنَّها آثارُهُ، حَتَّى يُنافِيَ ما بَعْدَهُ.

هذا، ثُمَّ يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَدَلَّ على ثُبُوتِ الصّانِعِ أَيضاً بِما شاهَدْنا نَحْنُ وَآباؤُنا؛ مِنْ وُقُوعِ مُكافأةِ الأَعْمالِ فِي دارِ الدُّنيا مُكَرَّرةً، بِحَيثُ صارَتْ يَقِينِيّةً؛ فَإِنَّهُ لا بُدَّ لَها مِنْ فاعِلٍ خارِجٍ عَنِ العالَمِ، يَكُونُ نِسْبَتُهُ إِلى الكُلِّ عَلى السَّواءِ، حَتّى تَقَعَ كَما يَنْبَغِي وَعَلى ما يَنْبَغِي، وَما هُوَ إِلّا الواجِبُ لِذاتِهِ، المَوصُوفُ بالصِّفاتِ الذّاتِيّةِ؛ كَما مَرَّ.

ثُمَّ هذِهِ المُكافأةُ قَدْ لا تَقَعُ في هذِهِ النَّشْأةِ، فَلا بُدَّ مِنْ نَشْأةٍ أُخرى تقَعُ فِيها، وَإِلّا لَزِمَ التَّرْجِيحُ بِلا مُرَجِّحٍ، وإِنَّهُ ضَرُورِيُّ البُطْلانِ.

وَأَيضاً كُلُّ ما فِي هذِهِ النّشْأةِ مِنْ يُسْرٍ فَهُوَ مَشُوبٌ بِعُسْرٍ ما، وَبالعَكْسِ، وَلا أَظُنُّ أنْ يُنْكِرَ ذلِكَ أَحَدٌ، والواجِبُ كَما هُوَ قادِرٌ عَلى ذلِكَ قادِرٌ أَيضاً على اليُسْرِ العارِي عن العُسْرِ، والعُسْرِ العارِي عَنِ اليُسْرِ؛ لاشْتِراكِ الجَمِيعِ فِي الإِمْكانِ، فَكَمالُ اللُّطْفِ يَقْتَضِي الأَوَّلَ، وَكَمالُ القَهْرِ يَقْتَضِي الثّانيَ، وَهُما مَنُوطانِ بِالتَّكالِيفِ؛ مُتابَعةً، أَو مُخالَفَةً، وَذلِكَ مَعْلُومٌ مِنْ مَجارِي العُقُولِ والعاداتِ، فَلا بُدَّ مِنْ نَشْأةٍ أُخْرى يَقَعُ فِيها الخالِصُ مِنْ كُلٍّ مِنْهُما؛ لِعَدَمِ وُقُوعِهِ فِي هذِهِ النَّشْأةِ، وَلا مَعْنَى لِلْمَعادِ إِلّا هذا.

وَلا يَكْفِي المَعادُ الرُّوحانِيُّ فِي ذلِكَ؛ إِذْ لا يُغْنِي اللَّذائِذُ الرُّوحانِيّةُ عَنِ الجِسْمانِيّةِ، وَلا آلامُها عَنْ آلامِها، وَبِالعَكْسِ، فَإِنَّما يَقَعُ الخالِصُ بِالجَمْعِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ.

ثُمَّ تِلْكَ التَّكالِيفُ إِمّا أَنْ يَكُونَ وُقُوعُها بِلا واسِطةٍ، أَو مَعَها، والأَوَّلُ غيرُ واقِعٍ بِالنِّسْبةِ إِلى الكُلِّ، فَلا بُدَّ مِنْ واسِطةٍ، وَهُوَ رَسُولٌ مَعَهُ آياتٌ وَمُعْجِزاتٌ دالّةٌ عَلى رِسالَتِه؛ لِيُصَدِّقَهُ المُرْسَلُ إِلَيهِمْ، فَإِذا اخْتَلَّتْ أَحْكامُهُ بِطُولِ العَهْدِ يَأْتِي آخَرُ كَذلِكَ، وَهَكَذا إِلى قِيامِ السّاعةِ.

وَلا بُدَّ مِنْ خاتَمٍ لِتَناهِي هذِهِ النَّشْأةِ؛ كَما هُوَ مُقْتَضى ما ذَكَرْنا لَكَ، وَذلِكَ هُوَ نَبِيُّنا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ، ابْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ الهاشِمِيُّ القُرَشِيُّ، أَفْضَلُ الأَنْبِياءِ، وَأَكْرَمُ وَلَدِ آدَمَ أَبِي البَشَرِ، بِادِّعاءِ الرِّسالَةِ، وَإِظْهارِ المُعْجِزةِ الدّالّةِ عَلى صِدْقِهِ وَتَصْدِيقِ اللهِ إِيّاهُ، بَلْ مَعَ بَقاءِ مُعْجِزَتِهِ إِلى قِيامِ السّاعةِ.

وَإِنَّما أَتَينا بِهذِهِ الكَلِماتِ البَدِيعةِ الـمُنِـيـفةِ؛ لِيَتَقَوَّى بِها قُلُوبُ المُسْلِمِينَ الطّالِبِينَ لِلْـحَقِّ، وَيَتَجَـلَّى عَنِ الشُّبَهِ مَعارِفُهُمُ الدِّينِــيَّةُ.



# تحفة الكرام

في

# عقائد الإسلام


تأليف

العلّامة المحقّق الشّيخ عُمر ابن القرداغيّ

# (مقدمة الشارح)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

نحمدُكَ يا مَن تقدّسَ عن الأمثال ذاتُه الأحدية، وتنزَّهَ عن الزوال صفاتُه الأزليّة، ونُصلّي أفضلَ صلواتك على أفضل أنبيائك، وأكرم أصفيائك، سيّد المرسلين، محمدٍ المبعوث لإعلام أعلام الدين، وإنارة مراسم اليقين، وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام، مَن تمسّك بهم فقد نجا، ومن اقتدى بهم فاز بغاية المأمول والمرتجى، وصحبِه الذين صعدوا ذُرى الحقائق، واستنار لهم سبع طرائق.

وبعد، فيقول الفقير عمر ابن الشيخ محمد أمين القرداغي الغفّاري، عفا عنهما الملك الباري، بلطفه الساري: لـمّا كانت أنفع المطالب حالاً ومآلاً، وأفضل الرغائب أهبة وجمالاً، هو المعارفَ الدينية، والمعالمَ اليقينيّة؛ إذ بها الفوزُ بسعادة الدارين، وبها يُرتقى إلى مراتب علم اليقين، وكان علم الكلام في عقائد الإسلام من بينها أعلاها شاناً، وأقواها برهاناً؛ فإنه أساسها، وإليه يستند اقتباسها.

وكانت الرسالة المؤلفة في بحث حدوث العالم، وإثبات الصانع الواحد، والصفات، والمعاد، والنبوات، لقدوة المحققين، وأسوة المدققين، البحر الزاخر، والسحاب الماطر، شيخ مشائخنا المهاجر، الشيخ عبد القادر، مع وجازتها، مِن أحسن ما صُنّف فيه من الكتب المعتبرة، والزُّبُر[1] المنقّحة

(١) الزُبُر: جمع زَبُور. والزبور: الكتاب.

المحرّرة؛ لكونها حاويةً لأبكار الأنظار، وفرائد الأنوار، التي لم يبلغها العلماء بأقدام الأفكار.

علّقتُ عليها شرحاً يكشف الأستار، ويُبدي الأزهار، تبتسمُ به ثغور السطور؛ كأنه نور على نور، شاملاً لتحقيقات خلا عنها كتبُ المتقدمين، وزُبُر المتأخرين، ولما تَيسّرَ لي إتمامُه، وفُضَّ[1] بالاختتام ختامه، سمّيتُه: «تحفة الكرام في عقائد الإسلام».

ومن الله التوفيق، وبيده أَزِمّةُ التحقيق؛ إنه على كل شيءٍ قدير، وبالإجابة جدير.



(١) فَضُّ خَتْمِ الكتاب أو الرسالة: فتحُهُ، وفَكُّهُ.

# بسم الله الرحمن الرحيم

## (شرح مقدمة الماتن)

قال المصنّفُ قُدّسَ سرُّهُ: (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ) مُفتتِحاً بالبسملة المُردَفة بالتحميد، عملاً بالحديث المشهور؛ وهو: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدأُ فيه بـ«الحمدُ لله» فهو أقطعُ»، وفي رواية: «بـبسم الله الرحمن الرحيم»[1].

---

(١) قال النووي في «شرح صحيح مسلم»: «إنّما بدأ ـ الإمام مسلم ـ بالحمد لله؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «كلّ أمر ذي بال لا يُبدأ بـ«الحمد لله» فهو أقطع»، وفي رواية: «بحمد الله»، وفي رواية: «بالحمد فهو أقطع»، وفي رواية: «أجذم»، وفي رواية: «لا يبدأ فيه بذكر الله»، وفي رواية: «ببسم الله الرحمن الرحيم». روينا كلّ هذه في كتاب «الأربعين» للحافظ عبد القادر الرهاوي؛ سماعاً من صاحبه الشيخ أبي محمد عبد الرحمن بن سالم الأنباري عنه، ورويناه فيه أيضاً من رواية كعب بن مالك الصحابي رضي الله عنه. والمشهور رواية أبي هريرة، وهذا الحديث حسن، رواه أبو داود وابن ماجه في «سننهما»، ورواه النسائي في كتابه «عمل اليوم والليلة»؛ روي موصولاً ومرسلاً، ورواية الموصول إسنادها جيّد».

النووي، «شرح صحيح مسلم» (ج٢/ ص٥). وينظر أيضاً: «سنن أبي داود»، رقم الحديث (٤٨٤٠)،كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام (ص٩٠٧)، و«سنن ابن ماجه»، رقم الحديث (١٨٩٤)، كتاب النكاح، باب خطبة النكاح (ج٢/ ص٤٣٦).

........................................................................................................

وما يُتوهّم من تعارضهما؛ لأن البدء هو التصديرُ، وهو لا يُعقلُ بأمرَينِ، فالعمل بأحدهما يفوّتُ العملَ بالآخر مندفع بحمل الابتداء فيهما على العرفي، وهو ذكر الشيء قبل المقصود، أو بحمله فيهما على الإضافي، وهو ما يكون بالنسبة إلى بعض ما عداه، أو بحمل ما في حديث البسملة على الحقيقي، وهو ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه، والحمدلةِ على العرفي أو الإضافي.

وههنا وجوه أُخر في دفع التعارض مشهورة، وفي كثير من الكتب مسطورة.

ثمّ إنّ المراد بالأمر فيهما: غير البسملة والحمدلة، وإلّا لزم بدءُ كلّ منهما بالأخرى، ويتسلسلُ.

وإنّ الباء متعلّق بمقدَّر، وهي للاستعانة أو التبرك؛ أي: أؤلّفُ مستعيناً أو متبرّكاً باسم... إلخ مثلاً.

واستشكل السيّد عيسى الصفويّ[1] بأن جملة البسملة إما خبريّة أو إنشائيّة، ويتّجه على الأوّل: أن من شأن الخبر الصادق تحقّقُ مدلوله بدونه في الواقع، وكونُ الخبر حكاية عنه، وهنا ليس كذلك؛ لأن الاستعانة مثلاً لا يتحقّق بدون هذا اللفظ.

---

(١) هو عيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد، أبو الخير قطب الدين، الحسني الحسيني، الإيجي، الشافعي، المعروف بالصفوي، نسبة إلى جده لأمه (صفي الدين)، ولد عام (٩٠٠هـ) في الهند، وتوفي سنة (٩٥٣هـ) في مصر، له مؤلفات في التفسير والحديث والكلام وأصول الفقه واللغة.

بَعْدَ حَمْدِ اللهِ .........................................................................

وعلى الثاني: أن الإنشاء ما يتحقّقُ مدلوله به، والابتداء غير متحقّق به؛ ضرورة أنه متحقّق ولو لم يوجد التلفظُ بالبسملة.

وأجاب الشهاب الخفاجي[(١)]: بأن الظاهر أن هذه الجملة إنشائية؛ لإنشاء التبرك الموقوف على التلفظ بالبسملة[(٢)].

أقول: الظاهر جعلها خبريّة؛ لأن (أُؤلّف) جملة خبريّة، تحقَّقَ مدلولها في الخارج بدون ذكرها، ولا يقدح فيه عدم تحقّق التبرّك فيه بدون ذكر (متبرّكاً)؛ لأنّه قيد خارج عن الجملة.

ومن هذا تبيّنَ ضعف ما قيل: ههنا جملتان، إحداهما خبريّة، وهي: (أُؤلّف)، والثانية إنشائيّة، وهي: (متبرّكاً)، كيف والإنشاء قسم المركّب التام، واسم الفاعل مع فاعله في حكم المفرد؟! فالتحقيق أنها خبريّة.

وإنّ قوله: (بَعْدَ حَمْدِ اللهِ) متضمن لجملة خبريّة لفظاً إنشائيّة معنىً؛ لأن المراد به: إيجاد الحمد؛ لا الإخبار بأنه سيوجد.

والحمد: هو الثناء باللسان على الجميل الاختياريّ، نعمة أو غيرها. فيلزم كون المحمود عليه اختياريّاً.

---

(١) هو قاضي القضاة شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد في مصر سنة (٩٧٧هـ)، ونشأ بها، وتوفي في مصر أيضاً عام (١٠٦٩هـ)، صاحب التصانيف في الحديث والأدب واللغة، تولى قضاء سلانيك في بلاد الروم، وقضاء مصر.

(٢) ينظر: الخفاجي، «نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض» (ج١/ ص٤و٥).

الواجِبِ وُجُودُهُ،......................................................

ونقض تعريفه بالحمد على الصفات الغير الاختيارية بقياس من الشكل الثالث، تقديره: الحمد عليها داخل في المعرَّف، وهو خارج عن التعريف.

ويجاب تارة: بمنع صغراه، مستنداً بأن إطلاق الحمد عليه مجازيّ، والتعريف للمعنى الحقيقي.

وأخـرى: بمنع كبراه، بسـند أن المـراد بالاختياريّ أعمّ مـن الحقيقيّ والتنـزيليّ.

ثمّ إنّه وصَفَ اللهَ تعالى بقوله: (الواجِبِ وُجُودُهُ)؛ تنبيهاً على استحقاقه تعالى للحمد استحقاقاً ذاتيّاً ووصفيّاً.

وفي نسبة الوجوب ـ الذي هو ضرورة الوجود ـ إلى وجوده تعالى، إشارة إلى أن وجوده تعالى عينه؛ لأنّه لو كان زائداً عليه لأسند الوجوب إلى ذاته تعالى؛ لامتناع إسناده إلى وجوده؛ لأن ذاته تعالى واجب، فلو قيل بوجوب وجوده الزائد على ذاته لزم تعدّد الواجب، وهو باطل.

هـذا، ومذهـب الأشـعريّ(١): أنّ وجودَ كلّ شـيء ـ واجبـاً أو ممكناً ـ

(١) هو الإمام الهمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بُردةَ عامر ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى الأشعري، ولد سنة (٢٦٠هـ) بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة (٣٢٤هـ)، درس الاعتزال على أبي علي الجبائي، إلى أن صار أحد متكلميهم، ثم تحوّل عن عقيدة الاعتزال إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، فأظهر الله على يديه السنة، وتبعه الفقهاء والمحدثون ومتكلمو أهل السنة، فصار رأساً للمذهب الذي عرف فيما بعد بـ(الأشاعرة)، له مؤلفات، لكن أغلبها مفقود، =

..........................................................

عينُه[١]، وجمهور المتكلمين على: أنّ وجودَ كلّ شــيء زائدٌ عليه[٢]، والحكماء[٣] على: أنّ وجودَه تعالى عينُه؛ ووجودَ الممكن زائدٌ عليه[٤].

وقد يوفَّق بينها[٥]؛ بأنّ الوجود يطلق على مبدأ الآثار، وعلى الكون والتحقّق، فـمَن قال: إنّه زائدٌ، أراد به: الكون، ومن قال: إنّه عينٌ، أراد به: مبدأ الآثار. فيكون النـزاع لفظيّاً، لكنّ تفريق الحكماء بين وجودَيِ الواجب والممكن لا يوافقه.

---

= وما طبع منها في هذا العصر فكثير، منها محرفة تلاعبت بها أيادي المجسِّمة، فلا يعوّل على ما فيها مما يخالف عقيدة أئمة المذهب من أصحابه وأصحاب أصحابه. رحمه الله، ورضي عنه، وجزاه عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

(١) ذهب إلى هذا الرأي أبو الحسن الأشعري وبعض أصحابه، وأبو الحسين البصري من المعتزلة.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٢/ ص١٢٧)، والزركان، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» (ص١٦٦-١٦٨).

(٢) ذهب إلى هذا الرأي جمهور المعتزلة، وأكثر متأخري الأشاعرة. وهو يلتقي مع الفكرة التي سادت لدى المعتزلة؛ من أن المعدوم الممكن شيء؛ أي: ثابت متحقق في الخارج، بناء على القول بأن الوجود زائد على الماهية.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٢/ ص١٤١)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج١/ ص١٥١و١٥٢)، وحسن الشافعي، «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص١٧٥).

(٣) أي: الفلاسفة.

(٤) ذهب إلى هذا الرأي الفارابي وابن سينا من الحكماء الإسلاميين، وينسب إلى أرسطو أيضاً.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٢/ ص١٣٥)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج١/ ص١٥٦)، والزركان، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» (ص١٦٨-١٦٩).

(٥) أي: بين هذه الأقوال.

العَمِيمِ جُودُهُ، على كُلِّ ما بِهِ وُجُودُهُ، ..........................

وعقّبه بقوله: (العَمِيمِ جُودُهُ)؛ أي: الشامل إعطاؤه (عَلى كُلِّ ما)؛ أي: ممكن (بِهِ)؛ أي: بسبب الواجب تـحقّق (وُجُودُهُ)؛ أي: وجود ذلك الممكن، إشارةً إلى صفة الفعل، وتلميحاً إلى قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

ولم يقل: (الواسع جوده) وإن كان أوفق بالآية؛ لأنّ السعة ضدّ الضيق، استعيرت في الآية للشمول، فالتعبير بما هو حقيقة في الشمول أولى.

هذا، وأشار بالتعبير بـ(على) دون اللام إلى أنّ وجوده تعالى استعلى على الممكنات، وغلب عليها.

وبنسبة[١] التحقّق إلى الوجود إلى أنّ الماهية ليست مجعولة، وإنّـما المجعول وجودها، فتأثير الفاعل ليس في الماهية، ولا في الوجود، بل فيها باعتبار الوجود؛ بمعنى: أنّه يجعلها متّصفة بالوجود، كما أن الصبّاغ لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متّصفاً بالصبغ.

وهذا مذهب المشّائـيّـين[٢] وجمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية.

---

(١) عطف على قوله: «بالتعبير»؛ أي: وأشار بنسبة التحقّق إلى الوجود... إلخ.

(٢) المدرسة المشائية: هي مدرسة فلسفية أسّسها الفيلسوف اليوناني المعلّم الأوّل أرسطو، وتتميّز هذه المدرسة بأنها تعتمد المنهج العقلي والاستدلال على أسس منطقية. وهي فلسفة سيطرت على التفكير البشري بشتّى اتجاهاته لفترة قرون متوالية، وسميت هذه الفلسفة بالمشائية؛ لأنّ أرسطو كان يعلّم تلاميذه ماشياً. وانتقلت هذه الفلسفة من اليونانية إلى الأوساط الإسلامية على يد المترجمين، ومن أبرز الفلاسفة المسلمين على الطريقة المشائية: الكِنْدي (ت٢٥٦هـ)، =

..........................................................................

وقال الشيخ الأشعريّ والإشراقيّون[١]: الماهية مجعولة، وإليه يشير ظاهر قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

وقيل: الماهية المركّبة مجعولة، دون البسيطة.

وقضيّة كلام بعضهم أنّها غير مجعولة[٢] بالجعل المركّب وفاقاً، وهو جعل الشيء ذلك الشيء؛ لعدم المغايرة بين الشيء ونفسه، وللزوم تحصيل الحاصل، وإنّما الخلاف في المجعوليّة بالجعل البسيط.

وقد ذكرنا دلائل الأقوال الثلاثة وأجوبتها، وتحقيق معنى المجعوليّة، وتطبيق أقوالهم بحيث يكون النزاع لفظيّاً، لكنّ التحقيق كونه معنويّاً في حواشينا على «شرح التهذيب» للمصنف قدس سره، فراجِعْ[٣].

---

= والمعلّم الثاني الفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٧هـ).

(١) المدرسة الإشراقية: هي مدرسة فلسفية، تعتمد بالأساس على الكشف والذوق، ويعدّ شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي (ت٥٨٧هـ) زعيماً لهذه المدرسة في الأوساط الإسلامية، ويلقّب بـ(شيخ الإشراق). وتختلف حكمة الإشراق عن الفلسفة الأرسطية: بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس، في حين أنّ الفلسفة الأرسطية مبنيّة على الاستدلال والعقل.

(٢) وجهه: أن الجعل المركّب من قبيل التأثير الاختراعيّ، وهو إفاضة الأثر على قابل؛ كالصور والأعراض على المادّة القابلة لها، فيقتضي مجعولاً ومجعولاً إليها، وهو ممتنع هنا؛ لما ذكرنا. وأمّا الجعل البسيط، فمن قبيل التأثير الإبداعيّ، وهو إيجاد الأيس من الليس، وهو متعلّق بذات الشيء، مستغنٍ عن القابل، غير مقتضٍ للمجعول والمجعول إليه. وكون نفس الماهية مجعولة بهذا المعنى مما يجوّزه العقل، ولذا كان الخلاف فيه. (منه).

(٣) سننقل هنا إتماماً للفائدة كلام الشيخ عبد القادر المهاجر في «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام»، ثم حواشي العلامة ابن القرداغي عليه، والتي ما زالت مخطوطة، وعندي نسخة كاملة بخط المحشي نفسه. =

.................................................................

---

---

= قال الشيخ عبد القادر المهاجر: «ثم إنهم اختلفوا في الماهيات الممكنة: أهي بجعل الجاعل، أم لا؟ وفي تحرير هذه المسألة أقوال:
وما اختاره المصنّف (التفتازاني): هو أن المراد من المجعولية: الاحتياج إلى الفاعل. ولا خفاء في أنّ احتياج الممكن إلى الفاعل من لوازم الهويّة دون الماهية.
فمن قال بمجعولية الماهية أراد: أنها تعرض للماهية في الجملة؛ أعني: الماهية بشرط شيء، ومرجعها إلى الهوية.
ومن خالف في مجعولية الماهية، وقال: إنها ليست مجعولة أراد أن المجعولية من لوازم الوجود وعوارض الهوية؛ كتناهي الأجسام؛ فإنه ليس من لوازم ماهية الجسم، حتى لو تصورنا جسماً غير متناهٍ كان جسماً، لا من لوازم الماهية، كزوجية الأربعة؛ فإنها من لوازم ماهية الأربعة، حتى إذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة.
وإلا يكن مراد المخالف ما ذكر لم يكن للمخالفة وجه؛ فإن احتياج الممكن إلى العلة ضروري. فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيّاً» (المهاجر، «تقريب المرام» ج١/ ص٧٦و٧٧).
يقول العلامة ابن القرداغي معلّقاً على قول الشيخ المهاجر: «ثم إنهم اختلفوا في الماهيات...»: «فيها ثلاثة مذاهب:
الأول: أنّها مجعولة مطلقاً؛ لأنّ المحوج إلى تأثير الفاعل الإمكان العارض لكل ماهية، والأثر الحاصل من تأثيره هو ذات الممكن لا وجوده.
الثاني: أنها غير مجعولة مطلقاً؛ إذ لو كانت الإنسانية بجعل الجاعل لم تكن عند عدمه، وسلب الشيء عن نفسه محال. وردّ: بأن المحال الإيجاب العدوليّ، لا السلب؛ لأن المعدوم في الخارج مسلوب في نفسه.
الثالث: أن المركبة مجعولة دون البسيطة؛ لأن المجعولية فرع الإمكان، ولا إمكان للبسيط؛ لأنه يقتضي الاثنينية. وردّ: بأن الإمكان نسبة بين الماهية ووجودها، لا بين أجزائها». ابن القرداغي.
وقال القرداغي معلّقاً على قول الشيخ المهاجر: «فمن قال بمجعولية الماهية أراد...»: «شروع في تطبيق المذاهب وجعل النزاع لفظيّاً، ويتجه عليه أمور: =

والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَنْ كَمُلَ فِيهِ جُودُهُ، ..........................

ولـمّا وجب الصلاة والسلام على سيّد الأنام عقلاً؛ لتوسّطه بيننا وبين الله تعالى، وكونه سبيلاً[1] لنيل الإيمان، الذي هو أساس النجاة من النيران، وخلود الجنان، وشرعاً كما هو مذهب بعضٍ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]: أردف الحمدَ بهما بقوله: (والصَّلاةُ)؛ أي: اللطف والإحسان، ففيه تجوّز بإرادة غاية القيد من المقيّد؛ لأنّ الصلاة طلب الرحمة، والإحسان غاية الرحمة، (والسَّلامُ عَلى مَنْ كَمُلَ فِيهِ جُودُهُ)؛ أي: تمَّ في ذلك الشخص الجود اللائق بنوعه؛ بل بالمخلوقات كلها، فالضمير عائد إلى (مَنْ).

ولم يقلْ (على محمدٍ الذي كمل... إلخ) ادعاءً لتعيّنه، فيكون إشارة إلى أنّه أجود البشر؛ بل الخلق كلهم.

ويمكنُ جعلُ الضمير لله تعالى[2]؛ أي: وصلَ إعطاؤه تعالى له الكمالات الصوريّة والعلميّة والعمليّة إلى درجة الغاية بالنسبة إلى الموجودين في دائرة

---

= الأول: أن كلامه قاصر؛ حيث لم يوفق بين هذين المذهبين ومذهب القائل بالتفصيل.
الثاني: أن النزاع جارٍ في جميع لوازم الوجود الخارجي، فلا معنى لتخصيصه بالمجعولية.
الثالث: أن الاحتياج من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً؛ فإنها أينما وجدت اتصفت بالاحتياج، وتفسير المجعولية بالاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي مما لا فائدة فيه؛ كما أفاده السيد قدس سره.
الرابع: استلزامه لاستمرار الحكماء والعلماء على النزاع اللفظي، وهو بعيد». ابن القرداغي.
تنظر: «حواشي ابن القرداغي على تقريب المرام» (ج١/ ورقة٥٤و٥٥).

(١) في نسخة (ب): «سبباً».
(٢) أي: الضمير في قول الماتن: «جُوْدُهُ».

وَعَلى آلِـهِ الأَبْـرارِ، ...................................

الإمكان، فيكون أكملَ الخلق وأشرفَهم.

فلا يرِدُ أنّه يفيدُ عدم اقتداره تعالى على خلق أفضل منه.

على أنّه لا يبعدُ القولُ: بأنّه لـمّا علِـمَ بالعلم الأزليّ أنّه أفضل الخلق، ولم يُرِدْ خلقَ أفضلَ منه، كان وجودُ أفضل منه ممتنعاً؛ لئلّا يلزم الجهلُ ووجودُ ما هو غيرُ مراد له تعالى، والعجزُ عن الممتنع ليس نقصاً.

ولمّا كان آلُه منتسبين إليه ﷺ، وأصحابُه معاونين له في ظهورِ الإسلام وشيوعِه، ووسائطَ لوصول أحكام الدين إلينا، وهو يقتضي الدعاء لهم؛ قال: (وَعَلى آلِـهِ الأَبْـرارِ)، هم كما قال الشافعيُّ[١] رضي الله عنه: مؤمنو بني هاشم والمطّلب[٢]. وأراد[٣] بـ(المؤمن) و(الابن): ما يشمل المؤمنة والبنت تغليباً.

قال المحقّقُ الدوّانيّ[٤]: آل المصطفى ﷺ: مَنْ يؤولُ إليه بحسب النَسَب

---

(١) هو إمامنا وقدوتنا أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي، القرشيّ المطّلبيّ الشافعيّ الحجازيّ المكيّ، صاحب المذهب الفقهي المشهور، ولد في غرة سنة (١٥٠هـ)، وتوفي في مصر سنة (٢٠٤هـ)، له مؤلفات، منها: «الرسالة»، وهي أول ما صُنف في علم أصول الفقه، و«أحكام القرآن»، و«الأم» في أبواب الفقه. رحمه الله وأسكنه فسيح جناته، ونفعنا بعلومه وبركاته.

(٢) ينظر: النووي، «المجموع» (ج١/ ص١١٥)، والهيتمي، «الفتح المبين بشرح الأربعين» (ص٧٨).

(٣) أي: الإمام الشافعي.

(٤) هو العلامة المحقق جلال الدين محمد بن أسعد الصدّيقي الدوّاني الكازروني الشافعي الأشعري، صاحب التحقيقات العلمية لا سيما في العلوم العقلية، ولد في حدود سنة (٨٢٠هـ)، وتوفي سنة (٩١٨هـ)، له مصنفات كثيرة، منها: «شرح العقائد العضدية»، و«شرح تهذيب المنطق»، و«أنموذج العلوم».

## وَصَحابَـتِـهِ الأَخْيارِ، يَقُولُ العَبْدُ..............................

أو بحسب النِّسْبة. أما الأوّل: فهم الذين يحرم عليهم الصدقة. وأما الثاني: فهم العلماءُ إن كانت النسبة بحسب الكمال الصوريّ؛ أعني: علمَ الشرائع، والأولياءُ والحكماءُ المتألّـهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقيّ؛ أعني: علمَ الحقيقة. وكما يحرمُ على الأوّل الصدقةُ الصوريّةُ يحرمُ على الثاني الصدقةُ المعنويةُ؛ أعني: تقليدَ الغير في العلوم والمعارف الإلهيّة. وإذا اجتمع النسبتانِ؛ بل النسبُ الثلاثُ كان نوراً على نورٍ؛ كما في الأئـمّة المشهورين من العترة الطاهرة. انتهى[١].

(وَصَحابَـتِـهِ الأَخْيارِ) الصَّحابة ـ بالفتح ـ: جمع صاحب، ولم يُجمعْ (فاعِل) على (فَعالة) إلا هذا، وجاء مصدراً، وهو مَنِ اجتمعَ مؤمناً بمحمدٍ ﷺ. والأصحُّ أنه لا يُشترطُ فيه طولُ الصحبةِ، أو الروايةُ عنه، أو الغزو معه عليه الصلاة والسلام.

هذا، والتفتَ في قوله: (يَقُولُ) على مذهب السكاكيّ[٢] مطلقاً، وعلى مذهب الجمهور إنْ قُدّرَ متعلَّقُ البسملة صيغة المتكلم كما ذكرنا؛ ليتأتّى له الاستعطافُ بهضم نفسه، والاعترافُ بعجزه وقصوره بالتعبير عن نفسه بقوله: (العَبْدُ)، هو في اللغة: الإنسان، وفي الاصطلاح: المكلّفُ، ولو ملَكاً أو جِنّيّاً؛

---

(١) ينظر: الدواني، «حواشي شواكل الحور في شرح هياكل النور» (ص١١٥).

(٢) هو أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي، إمام في اللغة والأدب. ولد بـ(خوارزم) سنة (٥٥٤هـ)، وتوفي بها أيضا سنة (٦٢٦هـ). من كتبه: «مفتاح العلوم» و«رسالة في علم المناظرة».

الفَقِيرُ إِلى غُفْرانِـهِ الباهِرِ، ابنُ الشَّيخِ مُـحَمَّد سَعِيد التَخْتِيّ الغَفّاريّ عَبْدُ القادِرِ:........................................................

كما قاله ابن حجر[١] في (التحفة)[٢]. والأظهر هنا أن يُحمل على مقابل الحُرّ؛ مراداً به لازمَه من الذلّة؛ أي: الذليل، (الفَقِيرُ) المحتاجُ (إِلى غُفْرانِـهِ)؛ أي: اللهِ تعالى أو العبدِ، فالغفران مصدر المعلوم أو المجهول، وهو ستر الشيء؛ أي: سَتَرَ اللهُ تعالى ذنوبَه بالستر، (الباهِرِ)؛ أي: الغالب عليها؛ بحيث يعفو عن جميعها، ووصفَ به الغفرانَ تنبيهاً على أنّ ما ثبت له تعالى يكون في درجة الكمال.

وقدّمَ قولَه: (ابْنُ الشَّيخِ مُحَمَّد سَعِيد التَخْتِيُّ) وطناً[٣] (الغَفّارِيُّ) نسباً على قولِه: (عَبْدُ القادِرِ)؛ إشارةً إلى أن نسبتَه إلى والده وشهرتَه بها أكثرُ من اشتهاره باسمه[٤]؛ لجلالة والده وشهرته بين الأنام، بالفضل التامّ، وتعجيلاً للمسرّة بذكر ما ينبئ عن الاتّصاف بالسعادة، وتحميدِ الخلق له تفؤّلاً.

---

(١) هو الإمام العلامة الفقيه أحمد بن محمّد بن محمّد بن علي بن حجر الهيتمي الأنصاري الشافعي، ولد في مصر سنة (٩٠٩هـ)، وتوفي بمكّة المكرّمة سنة (٩٧٤هـ)، وقيل: (٩٧٣هـ). وهو مرجع الفقهاء الشافعية والمعوّل عليه لدى المتأخرين، وصاحب المصنفات الكثيرة في الفقه والحديث، منها: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»، و«المنح المكية بشرح الهمزية»، و«الزواجر عن اقتراف الكبائر». رحمه الله ورضي عنه، ونفعنا بعلومه.

(٢) الهيتمي، «تحفة المحتاج» (ج١/ ص٢١).

(٣) (تَـخْتَه): اسم قرية تابعة لمحافظة (سَنَنْدُج) في كردستان إيران، كانت مركزاً لأمراء الأردلانيين، وهي موطن لبعض أجداد الشيخ عبد القادر المهاجر؛ حيث استوطنها الشيخ مصطفى (الجد الرابع له)، ثم انتقلوا منها إلى مركز مدينة سنندج.
ينظر: المدرس، «بنَـمالَـيْ زانياران» (بالكردية) (ص١٢٢و١٢٨و١٢٩).

(٤) قد يكون ذلك في زمن الماتن والشارح، أمّا اليوم فقد صار اسم (الشيخ عبد القادر المهاجر) =

## (ترجمة الشيخ عبد الغفار المردوخي)

و(الغَفّاريّ) ـ بفتح الغين وتشديد الفاء ـ صيغة نستعملُه على ما هو مقتضى قاعدة النسبة إلى المركّب الإضافيّ المقصود جزؤه الثاني، في النسبة إلى العالم الشهير، والولي الكبير، ذو الكرامات الكثيرة، والخوارق الشهيرة، جدّي الثامن، الشيخ عبد الغفّار المَرْدُوخي القُرَشيّ[1]؛ فإنّه من أجداد المصنّف، وكان ـ قُدِّسَ سرُّهُ ـ من المشائخ المكمّلين في الطريقة الخلوتية، توفي في حدود الألف من الهجرة النبوية[2]، بقرية (دركاه شيخان)[3] الواقعة بين ناحيتي (مَريوان) و(هَورامان)، وقبره بها ظاهرٌ يقصِدُه الناسُ للزيارة في أكثر الأوقات[4].

---

= أشهر من نار على علم، بسبب شهرة مؤلّفاته، وانتشارها في كثير من البلدان الإسلاميّة، بل صار (الشيخ محمد سعيد التختي) اليوم يعرف بابنه (الشيخ عبد القادر)، رحمهم الله جميعاً، وجعل مثواهم الجنّة.

(١) هو ابن ملا كوشايش ابن الشيخ محمّد المردوخي. ، وهو جدّ السادات المردوخية في كردستان، الذين يرجع نسبهم إلى الحسن بن علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم. ينظر: المدرس، «بنَمالَيْ زانياران» (بالكردية) (ص١١٦و١٢٠و١٦٨).

(٢) أكثر من ترجموا للشيخ عبد الغفار المردوخي الأول حدّدوا تأريخ ولادته بسنة (٨٤٧هـ)، ووفاته بسنة (٩٣٤هـ).

(٣) الصواب: (دَكا شيخان) بدون الراء. وهي قرية تابعة لبلدة (مَريوان) التابعة لمحافظة (سَنَنْدُج)، ومعناها: (قرية الشيوخ)، سميت بذلك؛ حينما استوطن الشيخ عبد الغفار المردوخي هذه القرية.
ينظر: المدرس، «بنَمالَيْ زانياران» (بالكردية) (ص١٢١).

(٤) ينظر في ترجمة الشيخ عبد الغفار المردوخي الأول: المدرس، علماؤنا (ص٣٠٢)، و«بنَمالَيْ =

هذِهِ.......................................................

## (ترجمة الماتن الشيخ عبد القادر المهاجر)

وأمّا المصنّفُ[(١)] فكان جامعاً بين علمي الباطن والظاهر، انقادَ له الأكابرُ من علماء العراق؛ بل الآفاق، وصارتْ أفضليتُه على أهلِ مصرِه بل عصرِه محلَّ الوفاق، سيّما في علمي الحكمة والكلام، وكان مجابَ الدعوةِ، وله تأليفاتٌ كثيرة قريبة من ثلاثين تأليفاً، أكثرها في هذين العلمين، توفّي - قُدِّسَ سرُّهُ - بسليمانية، سنة أربع وثلاث مئة وألف (١٣٠٤)، مِن هجرة مَن له العزُّ والشرف صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، وعمره إذ ذاك ثلاثٌ وتسعون (٩٣) سنةً، وقبرُه بها مشهورٌ، وقد شاهدْنا كثيراً من المرضى زاروهُ ونذروا لإحسانه شيئاً قليلاً، فنجاهم الله تعالى من ذلك المرض ببركته.

ثمّ إنّه أشارَ بقوله: (هذِهِ) إلى الألفاظ المخصوصة من حيث دلالتُها على المعاني المخصوصة، سواء كانت الخطبةُ ابتدائيةً أو إلحاقيةً. ولا ينافيه وضع اسم الإشارة للإشارة إلى المبصَرات؛ لأن هذه مبنيّةٌ على تنزيل ما في الذهن لشدة استحضاره منزلة المبصر.

واستعمال هذه فيه[(٢)] بطريق الاستعارة المصرّحة، وهل هي تبعيّةٌ؛ بناءً على أنّ اسم الإشارة في معنى المشتقّ فيعطى حكمه، أو أصليّةٌ؛ بناءً على أنّه لا

---

= زانياران» (بالكردية) (ص١٢٠) و: روحاني، تاريخ مشاهير كرد (بالفارسية) (ج٢/ ص١٤٥)، والبحركي، «حياة الأمجاد (ج٢/ ص١٨٢).

(١) أي: الشيخ عبد القادر المهاجر، صاحب متن الكتاب.

(٢) أي: استعمال أسماء الإشارة في أمر ذهني غير مبصَر. أو: استعمال كلمة (هذه) في أمر غير مبصَر.

كَلِماتٌ في بَيانِ حُدُوثِ العالَمِ، وَوُجُودِ صانِعِهِ، وَتَوحِيدِهِ، وَإِثْباتِ المَعادِ، والنُّبُوّاتِ، ..............................

---

يلزم من كون شيء في قوّة آخر إعطاءُ حكمه له؟ فيه خلفٌ، والمشهور هو الثاني.

ثمّ الحقُّ أنّ الذهنَ كما يقوم به المجملُ يقوم به المفصّل، وأنّ الحالَّ لا يتعدّدُ بتعدّد المحلّ، فلا يَردُ أنّه لا يصحُّ حمل قولِه: (كَلِماتٌ) على (هذه)؛ لأنّها أمرٌ تفصيليّ بخلاف (هذه)، ولا أنّه يستلزم ألّا تُطلقَ على غير ما في ذهن المصنِّف؛ لأنّه المخبرُ عنه بها، وإنْ بُني الكلام على عدم قيام المفصّل بالذهن وتعدّد الحالّ بتعدّد المحلّ، كان الكلامُ على حذف مضافين على الموضوع أو المحمول؛ أي: نوع مفصّل هذه كلمات، أو: هذه مجمل فرد كلمات؛ أي: مركبات تامّات إخباريّة. فالمراد بالكلمة: هو الكلام؛ كما في قولنا: «لا إله إلا الله» كلمة التوحيد.

ووَصَفها بقوله: (فِي بَيانِ حُدُوثِ العالَمِ) بالحدوث الزمانيّ؛ ليكون الطالب على بصيرة قبل الشروع في المقصود، بسبب الإحاطة بمسائله إجمالاً، (وَ) في بيان (وُجُودِ صانعِهِ)؛ أي: العالَمِ (وَتَوحِيدِهِ)؛ أي: الصانع، ففيه تفكيك الضمائر، والأولى: (ووَحْدتِه)؛ لأنها المثبتة بالدليل دون التوحيد، إلّا أنْ يُبنى على المسامحة.

وعبّرَ في قوله: (وَإِثْباتِ المَعادِ والنُّبُوّاتِ) بـ(الإثبات)، وفيما قبله بـ(البيان)؛ تنبيهاً على أنّ معرفة حدوث العالَم وما بعده أجلى من معرفةِ المعادِ وما يليه، ويؤيّدُه أنّ جمهورَ علماء الكلام جعلوا وجودَ الصانعِ ووَحْدتَه من مسائل الإلهيّات؛ التي أكثرُها مما يستقلُّ العقلُ بإثباتها، والآخرين من مسائل السمعيات؛ التي أكثرُها لم يثبتْ إلا بالدليل النقليّ.

عَلى وَجْهٍ بَدِيعٍ، وَنَهْجٍ مَنِيعٍ.

وعقّب ذلك بقوله: (عَلى وَجْهٍ)؛ أي: طريق أو دليل (بَدِيعٍ)؛ أي: غريب، والبديع في اللغة: الشيءُ المختَرَعُ لا على مثالٍ؛ كما في «الصحاح»[1]، (ونَهْجٍ)؛ أي: طريق (مَنِيعٍ) عن تطرّق الخلل، تعريضاً بأنّ دلائلَ القوم وطُرُقَهم غيرُ مصونة عن الخلل، ولذا عدلَ عن صنيعهم ودلائلهم، وقال:

(١) ينظر: الجوهري، «الصحاح» (ج٣/ ص١١٨٣)

العالَـمُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِـجَمِـيعِ أَجْزائِهِ قَدِيماً، ..............

## (بيانُ حدوثِ العالَـمِ وَوُجوبِ وجودِ مُحدِثِهِ)

(العالَـمُ) هو في الأصل: ما يُعلمُ به الشيءُ، غلبَ على ما يُعلمُ به اللهُ تعالى من القدر المشترك بين الأجناس، وهو ما سوى الله تعالى، لا أنّه اسمٌ لكلّها، وإلّا لم يصحَّ جمعه بالعالمين؛ أي: كلُّ ما لو وُجدَ فردُه كان عالماً من الأجناس الممكنة الفرد، فلا يخلو عن أحد هذه الصور الثلاث، ولا تجتمع فيها هذه الصور، فالقضيّةُ موجبةٌ كلّيّةٌ حقيقيّةٌ مردّدة المحمول.

وذلك لأنّه (إِمّا) ذو[1] (أَنْ يَكُونَ بِـجَمِـيـعِ أَجْزائِهِ)؛ أي: الأجزاء التي تركّبَ هو منها في الخارجِ؛ بمعنى: تركّب جميع جزئياتها منها، فلا يَردُ أن قضيّة ذكر الأجزاء كون العالَم اسماً للمجموع والقضيةِ شخصيةً، وهو[2] مع فسادِه منافٍ لما مرَّ، (قَدِيماً)؛ أي: غيرَ مسبوقٍ وجودُه بالعدم، فالمرادُ بالقديمِ: هو الزمانيُّ، لا الذاتيُّ، وهو ما يكونُ وجودُهُ مسبوقاً بالغير، وإلا لم يَثْبُتْ بهذا الدليل الحدوث الزمانيّ للعالَم؛ لأنَّ القديمَ الذاتيَّ أخصُّ من الزمانيِّ؛ لتَحَقُّقِه بدون الذاتيّ في صفات الواجب تعالى عند الأشاعرة، وفي

---

(١) قدّرنا هذا المضافَ ليصحَّ الحملُ الإيجابيُّ، ويمكن تصحيحه بحذف المضاف على المبتدأ؛ أي: (حالُ العالم إما...)، لكن الحذف عند الحاجة، وهي عند ذكر الخبر. (منه). أي: إنّ تقدير المحذوف إنّما يُلجأ إليه عند الحاجة، والحاجة إلى تقدير هذا المحذوف هنا حدثت بسبب الخبر، فتقدير المحذوف في الخبر ـ كما فعله الشارح ـ أولى من تقديره في المبتدأ. والله أعلم.

(٢) أي: كون العالَم اسماً للمجموع.

أَو بِجَمِيعِ أَجْزائِهِ حادِثاً، أَو بِبَعْضِها قَدِيماً، وَبِبَعْضِها حادِثاً.

والأَوَّلُ باطِلٌ؛ لِـما نُشاهِدُ مِنْ حُدُوثِ البَعْضِ.

وَكَذا الثالِثُ؛ لاسْتِلْزامِهِ التَّـرْجِيحَ بِـلا مُـرَجِّـحٍ.

فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِـجَمِيـعِ أَجْـزائِـهِ حادِثـاً.

---

العقول العشرة والنفوس الفلكية عند الحُكماء، ونفيُ الخاصّ لا يستلزمُ نفيَ العامّ.

(أَو) يكونَ (بِـجَمِيـعِ أَجْزائِهِ حادِثاً)؛ أي: مسبوقاً وجودُه بالعدم.

(أَو) يكونَ (بِـبَـعْـضِها)؛ أي: ببعض تلك الأجزاء (قَدِيـماً، وَبِـبَعْضِها حادِثاً)، كلمة الباء لاعتبار المدخول، والأولى تركها في الشق الأخير.

(والأَوَّلُ) وهو ما يكون بجميع أجزائه قديماً (باطِلٌ؛ لِـما نُشاهِدُ مِنْ حُدُوثِ البَعْضِ)، وحدوثُ البعضِ ينافي قِدَمَ الكلِّ. وقدَّمَ إبطالَه على إبطالِ الشقِّ الأخير؛ لأنَّ بطلانَه ضروريّ، بخلاف الأخير؛ وذلك لأنَّ المشاهدةَ تُعِدُّ النفسَ لقبول العلم الضروري الحاصل لها من المبدأ الفيّاض، وليست المشاهدةُ مفيدةً للعلم الاكتسابي؛ لأنّ العلم الكاسب يجب تضمّنُه للعلم المكتسب إجمالاً؛ كما في المعرِّف والحجة، والمشاهدةُ ليست كذلك.

(وَكَذا) الشقّ (الثالِثُ) باطلٌ؛ (لاسْتِلْزامِهِ التَّـرْجِيحَ بِـلا مُـرَجِّحٍ)، وإذا بطل الأول والثالث تعيّنَ الثاني، (فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ) العالمُ (بِـجَمِيعِ أَجْـزائِـهِ حادِثـاً)؛ أي: موجوداً بعد العدم بعديّةً زمانيّةً.

فإن قيل: التقدّم والتأخّر متضايفان، لايوجد أحدهما بدون الآخر، فلو

والحادثُ لا بُدَّ لَهُ مِنْ مُحْدِثٍ خارِجٍ؛ لِامْتِناعِ تَعْلِيلِ الشَّيءِ بِنَفْسِهِ، ..........................................

كانت البعديّةُ زمانيّةً لزمَ وجودُ الزمان حال عدمه، لكونه من جملة العالم.

قلتُ: التضايفُ ممنوعٌ، كيف والتأخّر الزمانيّ عندنا كونُ الحادث في زمانٍ متأخّرٍ بالذات عن عدم الزمان، لا كونُ الحادث في زمان متأخّر عن زمان الحادث الأول؟ ولو سُلِّمَ؛ فلا نسلّمُ كونَه من العالم؛ لأنّه(١) عند المتكلمين أمرٌ موهومٌ لا وجودَ له في الأعيان.

(وَ) إذا ثبت أنّ العالمَ حادثٌ، فـ(ـالحادِثُ لا بُدَّ لَهُ مِنْ مِحْدِثٍ) لوجودِه المحموليّ أو الرابطيّ، فيشملُ الأمورَ الاعتباريّةَ المحتاجةَ في الاتصاف بها إلى علّةٍ، (خارِجٍ) ذلك المُحدِثُ عن العالَم؛ (لِـ) أنّه لو لم يكن خارجاً عنه لكان إمّا نفسَه، فيلزم وجودُه قبل وجودِ نفسِه؛ لأنّ العلةَ متقدّمٌ بالوجود على المعلول، وهو باطلٌ؛ لأنَّ التقدّمَ والتأخّرَ يستلزمان المغايرةَ بين معروضَيهِما، ولاستلزامه اتّصافَ الشيءِ بالضدين في حالةٍ واحدةٍ. أو جزءَه(٢)، فيلزمُ أن يوجِدَ ذلك الجزءُ نفسَه؛ لأنَّ موجِدَ الكل موجِدٌ لأجزائه، وهو منها، وذلك محالٌ؛ ضرورةَ (امْتِنـاعِ تَعْلِيلِ الشَّيءِ بِنَفْسِهِ).

فإنْ قيل: لعلَّ للعالَمِ نوعَ اقتضاءٍ للوجود؛ لا إلى حدّ الوجوب، فلا يحتاج في وجوده إلى مُحدِث خارج.

---

(١) أي: الزمان.

(٢) عطف على «نفسَه» في قوله: «لكان إمّا نفسَه»؛ أي: لو لم يكن مُحدِثُ العالم خارجاً عنه لكان إما نفسَه، أو جزءَه.

والخارِجُ مِنَ العالَم بِـجَمِـيعِ أَجْزائِهِ هُوَ الواجِبُ لَيـسَ إِلّا، فَلا بُدَّ فِي الوُجُودِ مِنْ واجِبٍ، وَإِلّا لَمْ يَـتَحَـقَّقِ الوُجُودُ أَصْلاً.

---

قلتُ: طريان العدم عليه يأباه؛ لأنّه إذا تحقّق فيه ذلك الاقتضاء يقع مقتضاه؛ ضرورة أنه يلزم رفعُ النقيضين إن لم يقعْ شيء منهما، وترجيحُ المرجوح إنْ وقعَ العدمُ، وكلّ منهما باطلٌ.

فكان الوقوعُ بها لازماً، فيمتنعُ عليه العدمُ؛ لأنّ الكلام في عدم السبب لشيء من الطرفين سوى تلك الأولوية، ووجودُ ما يقتضي الوجودَ تارةً والعدمَ أخرى ترجيحٌ بلا مرجّحٍ، فيلزم مُحدِثٌ خارجٌ.

(والخارِجُ مِنَ) الحادثِ الذي هو (العالَم بِـجَمِـيعِ أَجْزائِهِ هُوَ الواجِبُ) تبارك وتعالى، الذي ذاتُه يقتضي الوجودَ، (لَيـسَ) ذلك الخارجُ (إلّا) إياه؛ ضرورةَ امتناعِ كونِ علّةِ الموجودِ معدوماً.

(فَلا بُدَّ فِي الوُجُودِ) للعالَم (مِنْ واجِبٍ) مفيدٍ له، (وَإِلّا) يكُنِ الواجب (لَمْ يَـتَـحَـقَّـقِ الوُجُودُ أَصْلاً)، لا بالذات؛ لعدم وجود الواجب ـ تعالى عن ذلك ـ حينئذٍ، ولا بالواسطة؛ لأنّ تَـحقُّقَ وجودِ الحادثِ بدون المُحدِثِ الذي هو الواجبُ محالٌ.

* * *

فَإِذَنْ لا يَـجوزُ تَعَدُّدُهُ؛ لِإِغْـناءِ كُلٍّ مِنْهُما عَنِ الآخَرِ، فَلا يَكُونُ أَحدُهُما مِـمّـا لا بُدَّ مِنْهُ فِي الوُجُودِ، وَهَذا خُلْفٌ.

## (بيان وحدانيته تعالى)

وإذا تقرّرَ أنّ المُـوجِدَ لا يكونُ إلا واجِباً (فَإِذَنْ لا يَـجُوزُ تَعَدُّدُهُ)؛ أي: الواجبِ؛ لأنّه إنْ كان كلٌّ منهما موجِداً لجميع أجزاءِ العالمِ لزمَ توارُدُ العلّتين المستقلّتين على معلول واحد شخصي. وإنْ كان أحدهما موجِداً له لزمَ الترجيحُ بلا مرجّحٍ؛ لأنّ المقتضي للعلّيّة هو الوجوبُ، والمصحِّحُ للمعلوليّة هو الإمكان، فنسبةُ العالَـمِ إليهما على السواء.

و(لِإِغْـناءِ كُلٍّ مِنْهما عَنِ الآخَرِ، فَلا يَكُونُ أَحَدُهُما مِمّا لا بُدَّ مِنْهُ فِي الوُجُودِ، وَهَذا خُلْفٌ).

وأقول: هذا الدليل إنّـما يَتِمُّ لو أثبت أنّ الواجب لا يكون إلّا مُوجِداً، وليس كذلك؛ إذ الثابت فيما مرَّ أنّ الموجِدَ للعالم لا يكون إلّا واجباً، فيجوز أن يوجد واجبان، بل أكثر، ويكون أحدُهم[1] موجِداً للعالم دون البواقي، ولا يقدح فيه إغناؤه عنها في إيجاد العالم[2]، وغناؤهم عنه في وجود أنفسهم، فلو علّل قولَه: (فإذن... إلخ) بما ذكرنا بقولنا: (لأنّه إن كان... إلخ)، واستدلّ به على وحدته تعالى، لكان أحسنَ.

(١) في نسخة (ب): «أحدهما».

(٢) أي: إغناء أحدهم عن البواقي في إيجاد العالم.

وقد يُستدلُّ على وحدته تعالى: بأنّه لو تعدّدَ لزِمَ تركُّبُ كل منهما ممّا به الاشتراكُ، وما به الامتيازُ، فلا يكونُ واجباً؛ لأنّه حينئذٍ يكون محتاجاً إلى جزئه، والمحتاج إلى الغير ممكنٌ[١].

وما قاله ابن كمّونة اليهودي[٢] ـ مِن أنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على امتناع تعدّده عند اتحاد الماهية فيهما، وأما عند اختلافهما فلا، لجواز أن يكون لكلّ منهما ماهيةٌ بسيطةٌ لا تركيب فيها؛ حتى يُنافي الوجوب الذاتيّ، وامتياز كل عن الآخر بنفس تلك الماهية[٣]

(١) وقد ثبت فيما مرّ أنّه تعالى واجبٌ، فثبتت وحدانيته تعالى.

(٢) هو عزّ الدولة أبو الرضا سعد بن نجم الدولة منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمُّونة الإسرائيلي البغدادي، فيلسوف يهودي، أديب، حكيم منطقي، صاحب مؤلّفات في الفلسفة، توفي عام (٦٨٣هـ)، ومن مؤلّفاته: «الجديد في الحكمة»، و«تنقيح الأبحاث للملل الثلاث»، و«أزلية النفس وبقائها».

(٣) قال ابن كمونة بعد بيان دليل التوحيد المذكور: «فقد بان من هذا استحالة وجود واجبين متشاركين في الماهية، ولا ينتج هذا البرهان استحالة وجود واجبين كيف كانا؛ لأنّه من الجائز في العقل أن يكون في الوجود موجودان نوع كلّ منهما في شخصه، ويكونان متشاركَين في وجوب الوجود؛ لِما عرفتَ من أنّ الوجود عدميّ، فهذا الاحتمال إن امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان، ولم أظفر به إلى الآن، إلا من الطرق التي يختلط فيها الفاعلية للعالم، وقد تبيّن». ابن كمونة، «المطالب المهمة من علم الحكمة» (ص٧٧و٧٨).
واشتهر اسم ابن كمّونة بين المتكلّمين بشبهته هذه التي أوردها على دليل الفلاسفة المشائين في التوحيد؛ المسمّى بـ(دليل التركيب) عندهم، وتصدّى بعض المتكلّمين للردّ عليه لقوّة شبهته. وهذه الشبهة وإن اشتهرت نسبتها إلى ابن كمّونة، لكنها في الحقيقة أقدم منه، فقد أوردها قبله شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧هـ). وممن ردّ على =

- مندفعٌ[١] بأنّ مفهوم واجب الوجود المشترك بينهما معنىً واحد، وهو لا يكون منتزعاً عن متعدّد وحاكياً عنهما إلّا إذا اشتركا في أمر واحد؛ متحقّق فيهما، ذاتيّ لهما، وهو مع المميّز يستلزم التركيب فيما صدق عليه الواجب، فيكونان ممكنَينِ. كذا حقّقه المصنّف[٢] في بعض رسائله.

وأقول: يتّجه عليه أن الجوهر والكمّ مثلاً مشتركان في مفهوم الشيء وهو حاكٍ عنهما، مع عدم اشتراكهما فيما يكون ذاتيّاً لهما، وكذا الكيف والأين مشتركان في مفهوم العرض، وليس هناك ذاتيّ مشترك بينهما؛ بناءً على أنّهما من الأجناس العالية، فيكونان بسيطَينِ، ومطلق العرض عرضاً عامّاً لهما، كما هو المشهور، لكن كلتا المقدمتَينِ ممنوعتان، وما استدلّوا به عليهما غير تامّ؛ كما فصّلتُه في «شرح المقولات»[٣].

---

= هذه الشبهة: جلال الدين الدوانيّ وصدر الدين الشيرازي والسيد عبد الرحيم المولوي التاوكوزي وغيرهم.

ينظر: الدواني، «شواكل الحور في شرح هياكل النور» (ص١٦٦)، و: صدر الدين الشيرازي، «الأسفار الأربعة» (ج٦/ ص٦٣)، و: المدرس، «الوسيلة» (ص٤٨٢)، و: الشيخ محمد وسيم الكردستاني ، «حاشية المحاكمات على تقريب المرام» (ج٢/ ص١٠٧ و١٠٨).

(١) خبر لقوله: «وما قاله ابن كمونة... إلخ».

(٢) أي: الشيخ عبد القادر المهاجر.

(٣) ينظر في بيان المقدمة الأولى، وهي أن العرض بأقسامه التسعة كلّ منها جنس عالٍ: ابن القرداغي، «البدر العلاة في كشف غوامض المقولات» (ص١٤و٢٨).

ولمنع هذه المقدمة ينظر: ابن القرداغي، المصدر السابق (ص٢٩).

ولبيان المقدمة الثانية، وهي أن مطلق العرض عرض عام لأقسامه التسعة، ومنعها، ينظر: ابن القرداغي، المصدر السابق (ص١٤).

........................................................................................................

ويمكن الاستدلال على وحدته تعالى بحيث لا يَرِدُ عليه الشبهة المارّة، بأن يقالَ: لو تعدّدَ الواجبُ؛ فإمّا أن تتّحد الماهيةُ فيهما، أو تختلف. والأوّل باطل لما مرّ، وكذا الثاني؛ لأن كلًّا من الواجبَينِ يكون شيئاً سوى وجوب الوجود؛ لأنّ المفروض[1] اختلاف ماهيتهما واشتراكهما في هذا المفهوم، فلا يكون عين واحد منهما، فيكون عارضاً لهما، وكلّ عارض ـ ولو أمراً اعتباريّاً ـ معلولٌ؛ لكونه أمراً واقعيّاً[2]؛ إمّا لنفسه، أو لغيره، والأوّل باطل لاستلزامه كون الشيء فاعلاً لنفسه؛ لأنّ وجوب الوجود معناه: اقتضاء الذات للوجود، فإذا اقتضى الشيء وجوده لذاته كان فاعلاً وعلّةً لنفسه؛ لعدم الفرق بين المقتضى والعلّة. وكذا الثاني[3]؛ لأنّ الاحتياج في الوجود إلى الغير من لوازم الإمكان، فلا يكون الواجب واجباً، هذا خلف.

❊ ❊ ❊

(١) في نسخة (ب): «لأنّ الفرض».

(٢) في نسخة (ب): «وكل عارض ولو أمراً اعتباريّاً لكونه أمراً واقعيّاً معلولٌ».

(٣) أي: وكذا الثاني باطلٌ.

وَأَيضاً لا بُدَّ أنْ يَكُونَ عالِماً بِـما يَصْدُرُ عنهُ، وَإلّا لَزِمَ مِنْ صُدُورِهِ عَنْهُ دُونَ غَيرِهِ تَرْجِيحُ بِلا مُرَجِّحٍ؛ لِاسْتِواءِ نِسْبَتِهِ إِلى الكُلِّ.

## (بيان علمه تعالى)

(وَأَيضاً)؛ أي: كما أنّ الموجِد للعالَم لا بدّ أنْ يكون واجباً، (لا بُدَّ أنْ يَكُونَ عالِماً بِـما)؛ أي: بشيءٍ (يَصْدُرُ عَنْهُ) بالإيجاد، (وَإلّا) يكنْ عالماً به (لَزِمَ مِنْ صُدُورِهِ عَنْهُ) وإيجادِه له (دُونَ غيرِهِ) من سائر الممكنات (تَرْجِيحُ بِلا مُرَجِّحٍ)، ولزم ذلك (لاسْتِواءِ نِسْبَتِهِ)؛ أي: الواجبِ (إِلى الكُلِّ) من الممكنات.

وفي هذا ردٌّ على شرذمة من قدماء الفلاسفة؛ القائلين: بأنّه صدرَ العالَمُ منه تعالى بلا شعوره به، زاعمين أنّ الوجود خيرٌ محضٌ، وكذا ما يَتْبَعُهُ، فكون إفاضتهما لازماً لذاته لزومَ الضوء للشمس كمالٌ له.

وشبهتهم: أنّه تعالى لو علم شيئاً لعلم نفسَهُ؛ لأنّ العلم بأنّه يعلمه ضروريٌّ، وهو يتضمّنُ العلمَ بذاته، والتالي باطل؛ لأنّ العلم نسبة لا تتصوّر إلا بين اثنين، ولا اثنية بوجه، وإلا لم يكنْ واحداً بالذات.

والجواب ـ بعد تسليم كون العلم نسبةً ـ: أنّ التغاير الاعتباريَّ كافٍ، فاعتبار صلاحيّته للمعلوميّة في الجملة، غيرُ اعتبار صلاحيّته للعالِـمِيّة في الجملة.

وما يقال: إنّه يستلزم ألا يكون الذات في ذاته عالماً، بل مع الاعتبار،

وَأَنْ يَكُونَ جَمِيعُ ما عَداهُ صادِراً عَنْهُ؛ لِأَنَّ ما عَداهُ العالَمُ الحادِثُ بِجَمِيعِ أَجْزائِهِ، والمَفْرُوضُ أَنَّ مُحْدِثَهُ هُوَ الواجِبُ الخارِجُ عَنْهُ، فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عالِماً بِالجَمِيعِ، ..........

---

مندفعٌ بأنّ الذات مع الاعتبار عين مجرّد الذات في الخارج، والاتصاف بالعلم إنّما هو فيه.

هذا، ونقض توقّف الإيجاد على العلم بأنّ النحل يصدر عنها أفعال عجيبة، مع عدم علمها.

والجواب: منع التخلّف، مستنداً بأنّها عالمة؛ كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٦٨].

وأما منع الجريان؛ مستنداً بأنّ تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى على أصول الأشعريّ؛ إذ لا مؤثّر غيره تعالى، ففيه أنّ الصدور الدالّ على العلم أعمُّ من الإيجاد والكسب، وإلّا لما صحّ الاستدلال على تفاوت علوم المؤلّفين بتفاوت تأليفاتهم اتفاقاً.

(وَ) كما لا بدّ أن يكون عالماً بما يصدرُ عنه لا بدّ (أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ ما عَداهُ)؛ أي: الواجبِ من الممكنات (صادِراً عَنْهُ)؛ (لِأَنَّ) جميع (ما عَداهُ) هو (العالَمُ الحادِثُ بِجَمِيعِ أَجْزائِهِ، والمَفْرُوضُ) فيما سبق (أَنَّ مُحْدِثَهُ) وموجِدَه (هوَ الواجِبُ) بالذات، (الخارِجُ عَنْهُ)؛ أي: عن العالَمِ وسلسلةِ الممكنات، (فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عالِماً بِالجَمِيعِ)؛ لأنّه موجِده.

وأقول: إنّ في عبارته ـ قُدّس سرّه ـ ركاكةً، والأخصر الأولى أنْ يقول

وَلِأَنَّ الجَهْلَ نَقْصٌ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ تعالى عَنْهُ.

بعد قوله: (إلى الكلِّ): (وأن يكون عالِماً بجميع ما عداه؛ لأنّه العالَم الحادث بجميع أجزائه، والمفروض أنّ مُحدِثه هو الواجب تعالى).

وإنّه[١] إنْ أراد بالمفروض: المفروض الغير المثبت بالدليل فمسلّم وغير مفيد، أو المثبت بالدليل المارّ فممنوع. كيف وما سبق من لزوم تعليل الشيء بنفسه مندفع بكون الواجب موجد الفرد من العالم، وكون ذلك الفرد موجد الآخر، وهكذا، ولا يتوقف على إيجاد الواجب تعالى لكل جزء من أجزاء العالم؟

(وَلِأَنَّ) الواجب لو لم يكن عالماً لكان جاهلاً، و(الجَهْل نَقْصٌ؛ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ تعالى عَنْهُ).

أقول: هذا متوقفٌ على تنزيهه[٢] تعالى عن كلّ نقص، وهو من القضايا المسلّمة عندهم، وعلى كون الجهل ضدّ العلم، وهو ممنوع، لم لا يجوز أنْ يكون عدم ملكة له؟ بل صرّحوا بأنّه[٣] عدم العلم عمّا من شأنه العلم، فلا يلزم من عدم الاتّصاف بالعلم الاتّصاف بالجهل، فاللائق إثبات عموم العلم بالأدلّة السمعية، وهو غير مستلزم للدور؛ لأنّه إذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات مشاهدةً أو تواتراً، حصلَ العلمُ والتصديقُ اليقيني بكلّ ما أخبر به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسِل عالماً.

---

(١) قوله: «وإنّه إن أراد...» عطف على قوله: «وإنّ في عبارته...».

(٢) ردٌّ على مَنْ زعم أنّ الدور لازم بالنسبة إلى مَنْ لم يشاهد المعجزة، وعلى مَنْ زعم لزومه مطلقاً. (منه).

(٣) أي: الجهل.

وَمِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّهُ لا يَجُوزُ تَعَدُّدُهُ؛ إِذْ لا مُوجِبَ لِعِلْمِ أَحَدِهِما بِالآخَرِ[١]، والواجِبُ لا يَجُوزُ عَلَيهِ الجَهْلُ، ..................

(وَمِنْهُ)؛ أي: مِن لزوم كون الواجب عالِماً بجميع ما سواه وموجِداً له، أو مِن أنّ الجهل نقص، وهذا أظهر[٢]، (يُعْلَمُ أَنَّهُ)؛ أي: الواجبَ (لا يَجُوزُ تَعَدُّدُهُ؛ إِذْ) على تقدير وجود واجبَينِ (لا مُوجِبَ لِعِلْمِ أَحَدِهِما بِالآخَرِ)؛ إذ لا يجوز أن يكون أحدهما صادراً عن الآخر، (والواجِبُ لا يَجُوزُ عَلَيهِ الجَهْلُ)، فلا يجوز تعدّده.

أقول: إنْ أراد أنّ جهله بالواجب الآخر نقص؛ فيمتنع عليه تعالى ـ كما يدلّ عليه السياق ـ فممنوع، لم لا يجوز أن يكون تعلّق علمه على تقدير وجود الواجب الآخر به محالاً؟ فلا يكون الجهلُ به نقصاً، كالعجز عن الممتنعات. ولو سُلِّم فلا يلزم من عدم موجب العلم عدم العلم، فيجوز كون علمه تعالى به من مقتضيات ذاته تعالى.

أو أنّ جهله[٣] بما صدر عنه نقص فمسلَّم، لكن لا يتمّ التقريب؛ لأنّ الدليل حينئذٍ مفيد لعدم خلقه للواجِب الآخر، لا لعدم وجوده؛ كما هو مدّعاه.

* * *

(١) ومن هذا يُعلم أنّ ما ذهب إليه المعتزلة في خلق الأفعال الاختياريّة للحيوانات فاسد. منه.

(٢) أي: تفسير قول الماتن: «مِنْه» بما فسرّه الشارح ثانياً، وهو «مِن أنّ الجهل نقص» أظهر وأحسن ممّا فسّره أولاً، وهو (مِن لزوم كون الواجب عالِماً بجميع ما سواه، وموجِداً له».

(٣) قوله: «أو أنّ جهله...» عطف على قوله: «أنّ جهله بالواجب...».

..............................................................

## (قضية خلق أفعال العباد، وتفصيل مذاهب الناس فيها)

قال ـ قدّس سرّه ـ في الحاشية[(١)]: ومن هذا يعلم أنّ ما ذهب إليه المعتزلة في خلق الأفعال الاختياريّة للعبد ولسائر الحيوانات فاسد. انتهى.

أقول: الظاهر أنّه أراد باسم الإشارة: وجوب كون الموجِد للشيء عالِماً به بطريق الاستخدام[(٢)]؛ لأنّ الكلام المارّ في الواجب، لا في مطلق الموجِد ولو ممكناً، ففيه إشارة إلى الاستدلال في ردّ مذهبهم بأنّه لو كان فعل العبد وكذا سائر الحيوانات بقدرته، لكان عالماً بتفاصيله؛ لأنّ الإتيان بالأزيد والأنقص والمتوسط بينهما ممكن، فلا بدّ لرجحان ذلك النوع من مخصِّص؛ هو القصد إليه، ولا يُتصوّر ذلك إلا بعد العلم به تفصيلاً.

ولا يجري هذا الدليل في الكسب لكفاية العلم الإجمالي فيه؛ إذ ليس الوجود به ليلزم المحال.

وقد يفرّق بينهما[(٣)] بأنّ قصد الإيجاد أصليّ كلّه؛ بخلاف قصد الكسب، والقصد الأصليّ موجِب للعلم التفصيليّ، دون القصد الضمني، فالمشي إلى

---

(١) أي: الشيخ عبد القادر المهاجر في تعليقاته على رسالته هذه.

(٢) وليس المراد به: وجوب كون الواجب عالماً بجميع ما سواه؛ لكونه موجِداً له؛ فإنّه يتّجه عليه أنّه لا يلزم من عدم الإيجاد لشيء عدم العلم به، وإلّا لم يكن الواجب عالماً بالممتنعات، على أنّ إيجاده بالذات لكل ما سواه لم يثبت بعدُ. (منه).

(٣) أي: بين الإيجاد والكسب.

الجمعة مثلاً مقصود أصليّ يجب الشعور به في الخلق والكسب، بخلاف تحريك العضلات المقصود في ضمن المشي، لكن كون الكسب غير مقصود بتمامه[١] ممنوع.

بقي أنّ هذا إنّما يناسب لو ادّعى فيما سبق وجوب[٢] العلم التفصيلي بالشيء الموجَد، وأثبته بالدليل، وليس كذلك.

**هذا، وتفصيل المذاهب الواردة في الأفعال الاختياريّة هو:**

أن المؤثِّر في فعل العبد إمّا قدرة الله تعالى؛ بلا قدرة من العبد أصلاً، وهو مذهب الجبريّة.

أو بلا تأثير لقدرته؛ لا في الفعل، ولا في الكسب، وهو مذهب الأشعريّ. ووجودُ الاختيار للعبد على مذهبه في غاية الخفاء، كيف وكون الكسب من الله تعالى يستلزم الجبر في الأفعال؟!‏[٣].

---

(١) في نسخة (ب): «غير مقصود بتمامه أصالة ممنوع».

(٢) في نسخة (ب): «وجود».

(٣) مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هو: أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى، مخلوقة له، ولا تأثير لقدرة العباد فيها أصلاً.
وقد قرّر العلماء ـ بمَن فيهم أصحاب الأشعري ـ أن ذلك يؤدي إلى الجبر لا محالة. فإذا كانت القدرة الإنسانية لا تؤثّر في الفعل، فما قيمتها؟ وما مناط المسؤولية الإنسانية إذن؟ وما الفرق بين من ينفي قدرة العبد ومن يثبتها بدون تأثير؟
وقد صار تفسير الأشعري للكسب مضرب مثل للغموض والخفاء، فيقال لأمر غير واضح: «أخفى من كسب الأشعري».
وقد أدّى ذلك بأصحاب الأشعري إلى تطوير المذهب، وإعادة النظر في هذه النقطة، =

..............................................................................

أو بلا تأثير لها في الفعل فقط، وهو مذهب الماتريديّة؛ فإنّهم يقولون: الخلق من الله تعالى، والكسب ـ وهو تعلّق القدرة والإرادة ـ من العبد[١].

أو المؤثِّر فيه قدرة العبد بالاستقلال، بلا إيجاب بالنسبة إلى نفس القدرة، وبه بالنسبة إلى تمام الشرائط من الإرادة وغيرها، وهو مذهب المعتزلة والفلاسفة[٢].

---

= ففسّروا الكسب بتفسيرات تجعل لقدرة العبد تأثيراً على أفعاله، على اختلاف في عباراتهم؛ كما سيأتي.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٦٣)، والجويني (إمام الحرمين)، «العقيدة النظامية» (ص٤٣)، والأصفهاني، «مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار» (ص١٨٩ و١٩٠ و١٩٢)، والزركان، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» (ص٥٢٥و٥٢٦)، وحسن الشافعي، «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص٤٧١و٤٧٢).

(١) مذهب الماتريدية في الكسب هو نفس مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني؛ كما سيحقّقه الشارح، وملخّص رأيهم: أن ذات الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى، وأما كونها طاعة كصلاة، ومعصية كزنى، فواقع بقدرة العبد، فقدرة الله تعالى تؤثر في أصل الفعل، وقدرة العبد تؤثر في وصفه. ومثلوا لذلك: بأنّ أحداً لو ضرب يتيماً تأديباً أو ظلماً؛ فأصل الفعل ـ وهو الحركة المشتركة بين الضربين ـ مخلوق بقدرته تعالى، وكون الضرب طاعة وحسناً في الأوّل؛ ومعصية وقبيحاً في الثاني، حاصل بتأثير قدرة العبد، وهذا التأثير هو الكسب.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٦٤)، والسبكي، «طبقات الشافعية الكبرى» (ج٢/ ص٢٧٧و٢٧٨)، والبياضي، «إشارات المرام» (ص٢٢١)، والقاري، «شرح الفقه الأكبر» (ص١١٩)، والمدرس، «الوسيلة في شرح الفضيلة» (ص٥٦٩)، والحلبي، «اللمعة» (ص٧٠).

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار، «المغني» (ج٨/ ص٣)، و«شرح الأصول الخمسة» (ص٣٢٣ و٧٧١ و٧٧٨)، و«المختصر في أصول الدين» (ص٢٣٨).

..................................................

والفرق بين مذهبَيْهِما[١]: أنّ خلق القدرة والإرادة في العبد على سبيل الاختيار عند المعتزلة، وبالإيجاب عندهم[٢].

ورُوِيَ عن إمام الحرمين[٣] موافقته للفلاسفة[٤].

---

(١) أي: المعتزلة والفلاسفة.

(٢) تنظر: حواشي عبد الحكيم السيالكوتي على «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٦٣و١٦٤).

(٣) هو الإمام أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي الأشعري، الملقب بإمام الحرمين. ولد في منطقة نيسابور سنة (٤١٩هـ)، وتوفّي فيها سنة (٤٧٨هـ)، وهو يعدّ من أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، درّس في المدرسة النظامية بنيسابور، فتخرّج أمثال أبي حامد الغزالي فيها على يديه. له مؤلفات في الكلام والأصول والفقه؛ منها: «الشامل في أصول الدين»، و«البرهان في أصول الفقه»، و«نهاية المطلب في الفقه الشافعي».

(٤) ذهب إمام الحرمين في آخر قوليه إلى أن المؤثر في فعل العبد هو قدرة العبد فقط، ولكن هذه القدرة من العبد مخلوقة لله تعالى؛ بمعنى: أن الله تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة، ثم تلك القدرة والإرادة توجبان الفعل المقدور. وينسب هذا الرأي إلى الفلاسفة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن مذهب إمام الحرمين هذا قريب جدّاً من مذهب المعتزلة، وبعضهم ذهب إلى أنه نفس مذهب المعتزلة، ولا يختلف عنهم إلا في تسميته ذلك بالكسب، لا الخلق والإيجاد.

قال تاج الدين السبكي: «ولإمام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهَبَينِ جميعاً، ويدنو كل الدنو من الاعتزال، وليس هو هو».

وهذا الرأي لإمام الحرمين يعتبر الرأي الأخير الذي استقرّ عليه في آخر عمره، ودوّنه في كتابه «العقيدة النظامية»، وتراجع بذلك عما ذهب إليه أوّلاً في «الإرشاد»؛ من أنّ القدرة الحادثة للعبد لا تؤثّر في مقدورها؛ كما هو مذهب الأشعري.

ينظر: الجويني، «العقيدة النظامية» (مع تعليقات الكوثري) (ص٤٣-٤٨)، و«الإرشاد» =

أو المؤثِّر فيه مجموع القدرتَين، على أنْ تؤثِّرا في أصل الفعل، وهو مذهب الأستاذ(١).

أو على أنْ تؤثِّر قدرة العبد في وصفه، بأنْ يجعله موصوفاً بكونه طاعةً أو معصيةً، وهو مذهب القاضي(٢).

= (ص٨٧)، والسبكي، «طبقات الشافعية الكبرى» (ج٢/ ص٢٧٨)، والآمدي، «غاية المرام» (ص٢٠٧)، والرازي، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص١٤١)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٦٥)، وابن التلمساني، «شرح معالم أصول الدين» (٣٨٢)، والحلبي، «اللمعة» (ص٧٩)، وحسن الشافعي، «الآمدي وآراؤه الكلامية» (٤٧٣).

(١) أي: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني. وهو الإمام العلامة الأوحد، الأستاذ أبو إسحاق ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الأصولي المتكلم البغدادي الشافعي، كان شيخ خراسان في زمانه، وصاحب المصنفات الباهرة. توفي سنة (٤١٨هـ)؛ من مؤلفاته: «الجامع في أصول الدين»، و«تعليقة في أصول الفقه».
ومذهب الأستاذ في معنى الكسب هو: أنّ المؤثّر في فعل العبد هو قدرة الله تعالى وقدرة العبد معاً؛ فمجموع القدرتَين تؤثّران في أصل الفعل.
ويلزم منه اجتماع قادرَين مؤثّرَين على مقدور واحد، وهو جائز عند الأستاذ، وغير ممكن عند جمهور المتكلمين.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٦٥)، والأنصاري، «فتح الإله الماجد» (٣٩٧ و٣٩٨).

(٢) أي: القاضي أبو بكر الباقلاني، وهو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني البصري، شيخ الأشاعرة، صاحب التصانيف في علم الكلام، والملقب بسيف السنة ولسان الأمّة. ولد بالبصرة سنة (٣٣٨هـ)، وسكن بغداد وتوفي بها سنة (٤٠٣هـ)، من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، و«الإنصاف» في العقيدة، و«التقريب والإرشاد» في أصول الفقه.
ومذهب القاضي في الكسب يتّفق مع مذهب الماتريدية كما أسلفنا.

..............................................................................................

لكنّ التحقيق: أنّ ما نُقل عن الفلاسفة هو ظاهر مذهبهم، وأمّا تحقيقه فهو: أنّه تعالى فاعل الحوادث كلّها، وأنّ المراتب شروط مُعدّة لإفاضة المبدأ؛ على ما في «الإشارات»؛ حيث قال: «إن الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله، وإنّ الوجود معلول له على الإطلاق، وإن تساهلوا في مقالاتهم»(١).

وأنّ المرويّ(٢) عن إمام الحرمين خلاف مذهبه؛ حيث قال في «الإرشاد»(٣) على ما نقله عنه في «شرح المقاصد»(٤): «إنّ الخالق هو الله تعالى، لا خالق سواه، وإن الحوادث كلّها حادثة بقدرة الله تعالى؛ من غير فرق بين ما تعلّق بقدرة العباد، وما لا يتعلّق بها»(٥).

---

(١) ينظر: نصير الدين الطوسي، «شرح الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (ج٣/ ص٢٢٤).
ونصّ كلامه: «وقد شنّع عليهم ـ أي: الفلاسفة ـ أبو البركات البغدادي: بأنّهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية، والواجبُ أن ينسب الكلّ إلى المبدأ الأوّل، ويجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته تعالى.
وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظيّة؛ فإنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله، وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق. فإن تساهلوا في تعاليمهم، وأسندوا معلولاً إلى ما يليه؛ كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك، لم يكن ذلك منافياً لما أسّسوه، وبنوا مسائلهم عليه».
(٢) عطف على قوله: «أنّ ما نقل عن الفلاسفة».
(٣) ينظر: إمام الحرمين، «الإرشاد» (ص٧٩و٨٧).
(٤) ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١٦٥).
(٥) رفض بعض المتأخّرين نسبة القول بتأثير القدرة الحادثة للعبد في مقدوره لإمام الحرمين، وشكّك فيه بعضهم، ورأوا أنّ هذا الرأي لا يصحّ عن الإمام، واعتمدوا في ذلك على كتابه «الإرشاد». =

..........................................................

وأنّ مذهب القاضي هو مذهب الماتريديّة؛ كما صرّح به الكلنبويّ[١] في «حواشي الجلال على العقائد العضدية»[٢]، فمراده[٣] بتأثير قدرة العبد في

= من هؤلاء: السعد التفتازاني، والإمام السنوسي، والشيخ زكريا الأنصاري، والباجوري، والسيد عبد الرحيم المولوي التاوكوزي، والشيخ عبد الكريم المدرس، والشارح العلامة ابن القرداغي. رحمهم الله جميعاً.

وقد صحّحنا قبل قليل أنّ إمام الحرمين تراجع في «العقيدة النظامية» عما ذهب إليه سابقاً في «الإرشاد».

والسبب في إنكار هؤلاء الأجلة هذا الرأي للإمام: هو أن كتاب «العقيدة النظامية» لم ينتشر ككتاب «الإرشاد»، فلعله لم يبلغهم «العقيدة النظامية»، والله أعلم.

وعبّر العلامة التفتازاني عن إنكاره بنوع من الحذر؛ حيث قال: «وهذا خلاف ما صرّح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه».

وكتاب «العقيدة النظامية» لإمام الحرمين حقّقه وطبعه للمرة الأولى العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري في سنة (١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م).

ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١٦٥)، والسنوسي، «عمدة أهل التوفيق والتسديد» (ص١٨٢-١٨٦)، والأنصاري، «فتح الإله الماجد» (ص٣٩٧)، والباجوري، «تحفة المريد» (ص١٦٨)، والمدرس، «الوسيلة في شرح الفضيلة» (ص٥٦٨).

(١) هو العلامة المحقق القاضي الشيخ أبو الفتح إسماعيل بن مصطفى بن محمود الكَلَنْبَوِي الحنفي، المعروف بشيخ زاده، الفقيه الأصوليّ الرياضي المنطقي الجدليّ النظّار، ولد بمنطقة (إزمير - تركيا) سنة (١١٤٣هـ)، وتوفي في قضاء (يكيشهر فنار) في (تساليا) الواقعة في اليونان اليوم سنة (١٢٠٥هـ)، صاحب الذكاء الخارق، والمؤلفات البديعة في العلوم العقلية. من تصانيفه: «البرهان» في المنطق، و«آداب البحث والمناظرة»، و«الربع المجيب».

(٢) تنظر: «حواشي الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» للدواني (ج١/ ص٢٤٨).

(٣) أي: القاضي أبي بكر الباقلاني.

........................................................................

الوصف: تأثيرها في منشأ الوصف؛ أعني: تعلّق القدرة والإرادة المعبّر عنه بالكسب، لا أنّ قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة.

وأنّ الحقّ من هذه المذاهب مذهب الأشعريّ، بل الماتريديّة؛ لأنّ مذهبهم غير مشتمل على الجبر أو التفويض، أو الإيجاب أو التشريك، بخلاف مذهب غيره.

وما على كلّ مذهب من الإشكالات والأجوبة ممّا لا يليق إيراده بهذه العجالة.



فَكانَ قولُهُ تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] دَلِيلَ التَّوحِيدِ.

## (دليل آخر على وحدانيّته تعالى)

وإذا ثبت أنّه لو فُرض واجب آخر لا يلزم أن يكون واجب الوجود عالماً به، (فَكانَ قولُهُ تَعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] دَلِيلَ التَّوحِيدِ)؛ لأنّ المراد بالغيب: ما لم يتعلّق به علمُ مخلوقٍ أصلاً، والمراد بالشهادة: ما تعلّقَ علمُه به، واللام في كلتا الكلمتَينِ للاستغراق؛ إذ لا عهد، فإذا كان عالماً بكل غيب؛ واجباً أو ممكناً، موجوداً أو معدوماً، وبكلّ شهادة، ولم يلزم كونه عالماً بالواجب الآخر، لم يوجَد.

أقول فيه: أمّا أوّلاً؛ فلأنّ الثابت بالآية نفس العلم لا لزومه، وقد سبق أنّه لا مانع من علمه بالواجب الآخر. ودعوى كون القضية ضروريةً خلاف الظاهر، مع أنّه قد تقرّر في (علم الميزان)[1] أنّ القضيّة المجرّدة عن الجهة يحمل على الإطلاق العام، إلا في قضيّة موجبة عقد وضعها مستلزم لعقد حملها؛ كـ«كلّ كاتب متحرّك بالأصابع»، وسالبةٍ عقد وضعها منافٍ له، نحو: «لا شيءَ من الجاهل بعالم»، فالمتبادر حينئذٍ هو العرفيّة العامّة؛ كما بيّنتُه في «حواشي البرهان»[2].

وأمّا ثانياً: فلأنّ الواجب الآخر ـ مع قطع النظر عن ملاحظة وجوده وعدمه ـ لا يخلو إمّا أن يكون واجباً، أو ممتنعاً، أو ممكناً، وعلى التقادير

---

(١) في نسخة (ب): «كتب الميزان». والمراد بعلم الميزان: علم المنطق.

(٢) تنظر: حواشي ابن القرداغي على «البرهان» للكلنبوي (ص١٨٨).

............................................................................................

يشملها الغيب، فكيف يستدلّ بالآية على امتناعه؟

وأمّا ثالثاً: فلأنّ سوق الاستدلال هنا عدم علم الواجب بالممتنعات والمعدومات الممكنة التي لم توجَدْ، فيلزم ألا يكون سلسلة المعلومات أكثر من سلسلة المقدورات. وهو ـ مع مخالفته لما قرّروه ـ يستلزم نقيصة الجهل، تعالى عن ذلك.

وأمّا رابعاً: فلأنّ قضيته امتناعُ علم الشيء بغير ما صدر عنه، وهو مستلزم لعدم علم الواجب بذاته.

نعم، لو استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] لكان حسناً؛ إذ لو وُجِدَ له شريكٌ لكان عالِماً بالغيب، وإلّا لكان ناقصاً؛ فلم يكن إلـهاً، لكن التالي باطل؛ لمنافاته للحصر المفاد به.

ويمكن حمل الآية السابقة[1] على الحصر بدلالة السياق، فيتمّ الاستدلال بها أيضاً.

* * *

(١) أي: قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣].

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ المَوجُوداتِ فِيما لا يَزالُ لا تَـنْـتَـهِي إِلى حَدٍّ، وَلا بُدَّ مِنْ عِلْمِـهِ تَعالى بِـها؛ لأَنَّـهُ الفاعِلُ لَـها، وَقَدْ مَرَّ أَنَّه لا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ بِما يَصْدُرُ عَنْهُ، ..........................................

---

## (بيان علمه تعالى بجميع الموجودات في الأزل)

(ثُمَّ)؛ أي: بعدما علمتَ أنّه يجب علمُ الواجب بجميع ما يصدر عنه، ومنها الممكنات التي لم توجَد إلى الآن، (اعْلَمْ أَنَّ المَوجُوداتِ فِيما لا يَزالُ لا تَنْـتَـهِي إِلى حَدٍّ) ونهاية، (وَ) مع ذلك (لا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ تَعالى بِـها) في الأزل.

أمّا علمه تعالى به[١]؛ فلما ذكر المصنّفُ بقوله: (لِأَنَّـهُ الفاعِلُ) والموجِد (لَـها، وَقَدْ مَرَّ أَنَّه لا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ)؛ أي: الفاعل (بِـ)جميع (ما يَصْدُرُ عَنْهُ)؛ لأنّ الإصدار إنّما هو بعد الإرادة التابعة للعلم، فلو لم يعلمها لزم الترجيح بلا مرجّح.

وأمّا كونه في الأزل: فلأنّه لو امتنع بالذات في الأزل، لزم على تقدير الجواز فيما لا يزال الانقلابُ من الامتناع إلى الجواز، وهو باطل. ولو أمكن فعدم وجوده فيه لعدم وجود علّته فيه ليس إلّا، وحينئذٍ؛ إن كان وجوده فيما لا يزال بحدوث علّته ننقل[٢] الكلام إليه، فيلزم التسلسل في الحوادث، وإلاّ لزم وجودُ المعلول بدون علّته.

---

(١) هكذا كُتبتْ في كلتا النسختين الخطيتين، ولعل الصواب (بها).

(٢) في نسخة (ب): «تـنـقل».

واعلم أنّ العلم الحاصل بالفعل قسمان:

إجماليٌّ: وهو ملاحظة أمر بسيط، هو مبدأ لتفاصيل الأجزاء أو الجزئيات؛ كمَنْ علم مسألةً فغفل عنها، ثم يسأل عنها، فإنّه يحضر الجواب في ذهنه.

وتفصيليٌّ: وهو ملاحظة تفاصيل الأجزاء إن كان المعلوم كلًّا، والجزئياتِ إن كان كليّاً.

واعترض: بأنّ الحاصل في العلم الإجماليّ إمّا صورة واحدة، فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكلّ واحد منها، مساوية لها، أو صُوَر متعددة فيكون العلم التفصيلي حاصلاً بلا فرق بينهما.

ويمكن الجواب: بأنّ الحاصل فيه صورة واحدة مطابقة للكل بالاجتماع، بلا ملاحظة تفاصيل الأجزاء أو الجزئيّات كما في التفصيليّ، أو صور متعدّدة حاصلة دفعة بلا ترتيب زمانيّ بحصول واحد بعد آخر كما في التفصيليّ.

وأنّه[1] جوّز القاضي[2] وأكثر المعتزلة ثبوت العلم الإجماليّ له تعالى، ومنعه غيرهم، وكأنّ النزاع مبنيّ على أنّه: هل يشترط فيه الجهل بالتفصيل، أم لا فيكون لفظيّاً؟[3] فاحفظه.

---

(١) عطف على قوله: «أنّ العلم الحاصل بالفعل قسمان:...».

(٢) أي: القاضي أبو بكر الباقلاني.

(٣) ينظر: الآمدي، «أبكار الأفكار» (ج١/ ص٤٢)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٦/ ص٤٣)، و«حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» للدواني (ج٢/ ص٥٦).

وَلا يَكْفِي فِي الصُّدُورِ العِلْمُ الإجْمالِيُّ؛ إذْ لَمْ يَتَمَيَّزْ بِهِ الآحادُ بَعْضُها عَنْ بَعْضٍ، مَعَ أَنَّ الإجْمالَ إِنَّما يَكُونُ بَعْدَ حُصولِ التَّفْصِيلِ؛ كما فِي العِلْمِ بِالمَسْأَلَةِ المَخْزُونةِ، وَإِنْ كانَ هُوَ مَبْدَأَ التَّفاصِيلِ أَيضاً،

## (بيان أنّ العلم الإجماليّ لا يكفي في الإيجاد)

(وَ) أنّه (لا يَكْفِي في الصُّدُورِ) والإيجاد (العِلْمُ الإجْمالِيُّ؛ إذْ لَمْ يَتَمَيَّزْ بِهِ)؛ أي: بالعلم الإجمالي (الآحادُ) وأفرادُ نوع من أنواع العالم (بَعْضُها عَنْ بَعْضٍ)؛ ليختار إيجاد بعض دون آخر، أو تقديم إيجاد واحد على آخر[1].

أقول: أمّا إذا كان بصورة واحدة فظاهر، وأمّا إذا كان بصُوَر ففيه تأمّلٌ. إلّا أن يقال: لمّا كان الحصول فيه[2] دفعيّاً لم يحصل التمييز، لكن عدم حصول التمييز بالنسبة إلى الواجب تعالى ممنوع.

(مَعَ أَنَّ الإجْمالَ إِنَّما يَكُونُ بَعْدَ) التحديد و(حُصُولِ التَّفْصِيلِ) بملاحظة الجزئيّات أو الأجزاء؛ (كَما فِي العِلْمِ) الحاصل ثانياً (بِالمَسْأَلَةِ المَخْزُونةِ) في الخيال أوّلاً المذهول عنها، (وَإِنْ كانَ هُوَ مَبْدَأَ التَّفاصِيلِ)؛ كالانتقال من المسألة إلى أجزائها واحداً بعد واحدٍ حين يسأل عنها، (أَيضاً)؛ أي: كما كان التفاصيل مبدأه.

(١) في نسخة (أ) جملة «أو تقديم إيجاد واحد على آخر» غير موجودة.

(٢) في نسخة (أ): كلمتا «فيه» غير موجودتين.

فَـلا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ تَعـالى بِـها مُـفَصَّلةً،..................................

وإذا كان العلمُ لتمييز آحاد المخلوقات بعضها عن بعض، وهو لا يكون بالعلم الإجماليّ، (فَـلا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ تَعـالى بِـها مُـفَصَّلةً) لذلك التمييز.

أقول: في كلامه نظر من وجهين:

الأوّل: أنّ كون الإجماليّ حاصلاً بعد التفصيليّ، معارض بأنّه قد يتعلّق علمُنا الإجماليّ بالأمور الاستقباليّة بلا توقّف على العلم التفصيليّ؛ كعلمنا بنعيم الجنان.

الثاني: أنّ توقّف الإيجاد على العلم التفصيليّ ممنوع، لم لا يجوز أن يكون علمُه الإجماليُّ كافياً فيه، ويكون علمُه التفصيليُّ بها محالاً؟ فلا يلزم من نفيه الجهل المستحيل.

إلّا أن يقال: لا بدّ في إيجاد كلّ[١] شيء من العلم به بخصوصه، أو بوجه منحصر فيه.

وكون علمه تعالى إجماليّاً أزلاً، وتفصيليّاً وقت الإيجاد فيما لا يزال، فاسدٌ لمثل ما ذكرنا في بيان أزليّة مطلق العلم.

وقد يقال في بيان فساده: إنّه لو لم يكن ممكن الحصول له تعالى لما

(١) العموم المستفاد من كلمة «كلّ» معني بعد إرجاع الضمير في قوله: «به» إلى الشيء؛ أي: يلزم في إيجاد شيء العلم به بخصوصه أيَّ شيء كان. فلا يتّجه أنّه إن كان الضمير راجعاً إلى الكلّ يلزم لزوم العلم لكلّ شيء في إيجاد أيّ شيء كان، وإن كان راجعاً إلى الشيء، لزم أن يكون العلم بشيء ما كافياً في إيجاد كل شيء، وكلّ من الشيئَينِ باطل. (منه).

......................................................................................................

كان حاصلاً له قطعاً؛ لئلّا يلزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان[1]، فإذا أمكن حصوله له تعالى فيما لا يزال كان ممكناً له في الأزل.

ويدفع: بأنّه ممتنع في الأزل ممكن فيما لا يزال، فلا محذور.



(١) في نسخة (ب) جملة: «لئلاّ يلزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان» غير موجودة.

لا بِصُورةٍ واحِدةٍ مُحِيطةٍ بِالجَمِيعِ؛ فَإِنَّ ذلِكَ باطِلٌ، لا بِبُرْهانِ التَّطْبِيقِ وَنَحْوِهِ..........................................................

## (برهان التطبيق وبرهان التكافؤ)

وإذا علمتَ أنّه يجب علم الواجب تعالى بالموجودات مفصّلةً، فاعلمْ أنّ ذلك التفصيل (لا) يكون (بِصُورةٍ واحِدةٍ مُحِيطةٍ) تلك الصورة (بِالجَمِيعِ)؛ أي: جميع آحاد المعلومات، (فَإِنَّ ذلِكَ) العلمَ المحيطَ (باطِلٌ).

و(لا) يكون بطلانه مثبتاً (بِبُرْهانِ التَّطْبِيقِ)، بأن يقال[1]: نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها المتناهي؛ ولو فرضاً، فتحصل جملتان؛ إحداهما: من المعلول المحض، والثانية: من الذي فوقه، ثمّ نطبّق بينهما، فإنْ وقع بإزاء كلّ جزء من الجملة التامّة جزء من الجملة الناقصة لزم تساوي الكل والجزء، وهو ضروريّ البطلان، وإلّا يكن كذلك انقطعت الناقصة فتناهت التامّة؛ لأنّها لا تزيد عليها إلّا بواحد، فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي[2].

(وَنَحْوِهِ)[3] كبرهان التضايف، بأن يقال: نسقط من السلسلة مسبوق[4]

---

(١) أي: في الاستدلال ببرهان التطبيق.

(٢) هذا البرهان المسمى ببرهان التطبيق، هو العمدة لدى المتكلمين لإبطال التسلسل. ينظر في بيانه: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٤/ ١٧٣و١٧٤)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج١/ ١١٧وما بعدها)، والمدرس، «الوسيلة في شرح الفضيلة» (ص٤٦١-٤٦٣)، والمهاجر، «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» (ج١/ ص١٦٠-١٦٢).

(٣) عطف على قوله: «بِبُرْهانِ التَّطْبِيقِ»؛ أي: أنّ بطلان ما ذكر لا يكون ببرهان التطبيق، ولا بنحوه كبرهان التضايف.

(٤) هكذا كتبت هذه الكلمة في كلتا النسختَينِ الخطّيّتَينِ، والصواب أن تكتب: «مسبوقاً».

كَما ظُنَّ، لأَنّا قَدْ أَبْطَلْنا ذلك البُرْهانَ في غَيرِ هذهِ الرِّسالةِ[(١)]، ...............

ليس بسابق، فكان لكلّ واحد من باقي آحاد السلسلة مسبوقيّة وسابقيّة، فيتكافأ عدد السابقيّات والمسبوقيّات فيما فوق المسقط، ويبقى هو بلا سابقية، فيلزم الانتهاء إلى سابق ليس بمسبوق تحقيقاً للتكافؤ[(٢)].

(كَما ظُنَّ) الاستدلال بها، لزعم عدم توجّه النقض إلى مقدّماتها، وليس كذلك؛ (لِأَنّا قَدْ أَبْطَلْنا ذلِك البُرْهانَ)؛ أي: برهان التطبيق (في غَيرِ هذهِ الرِّسالةِ)[(٣)] بما نقله في «الحاشية»[(٤)] ههنا، وهو: أنّ تساويَ الزائد والناقص إنما يستحيل في المتناهيَين، وأمّا في غير المتناهيَينِ فلا، وغير المتناهي سواء

---

(١) بأنّ تساويَ الناقص للزائد إنما يستحيل في المتناهيَين، وأمّا في غير المتناهيَين فلا، وغير المتناهي سواء نقص من طرفه المتناهي شيء أم لا؛ لا يخرج عن اللاتناهي في الجانب الآخر، فكلّ ما فرض في أحدهما جزءاً يكون بإزائه من الآخر جزء؛ لعدم انتهائهما، ولا معنى للتساوي إلا هذا. منه.

(٢) برهان التضايف، ويسمى أيضاً ببرهان التكافؤ؛ هو دليل آخر للمتكلمين على إبطال التسلسل. ينظر في بيانه: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٤/ ص١٨٢و١٨٣)، والمدرس، «الوسيلة في شرح الفضيلة» (ص٤٦١)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج١/ ص١١٠وما بعدها).

(٣) لم أحصل على المؤلفات التي يشير إليها الماتن، والتي أوضح فيها بطلان الاستدلال ببرهان التطبيق.
وأوضح ابنه الشيخ عبد الكريم في شرحه على هذه الرسالة أسماءَ تلك المؤلفات المشار إليها في المتن، فقال: «وقد بيّن أيضاً وجه بطلانه في غير هذه الرسالة؛ كالرسالة المخصوصة في الإيراد على التطبيق والتضايف الغير المنقوضَينِ عند العلماء السالفة». ثم كتب الشيخ عبد الكريم في حاشية: «وكما في الحواشي المعلقة على شرح العقائد الجلالية». عبد الكريم التختي، «شرح رسالة كلامية» لوالده الشيخ عبد القادر المهاجر. ورقة ٧.

(٤) أي: حواشي الشيخ عبد القادر المهاجر على رسالته هذه.

بَلْ لِأَنَّ الإحاطَةَ يَـقْـتَـضِي التَّـحْدِيدَ، واللَّاتَناهِي يُنافِيهِ، بَلْ بِصُوَرٍ

نقص من طرفه المتناهي شيء أم لا؛ لا يخرج عن اللاتناهي في الجانب الآخر، فكلّما فرض في أحدهما جزء يكون بإزائه من الآخر جزء؛ لعدم تناهيهما، ولا معنى للتساوي إلا هذا. انتهى.

وكذا يتّجه على برهان التضايف: أنّ الانتهاء إلى سابق غير مسبوق في غير المتناهي ممنوع، كيف والمكافِئة لمسبوقية المسقط هي السابقيّة التي في متلوّه، سواء أُسقط أو لا، ولمسبوقيّة متلوّه سابقيّة متلوّ متلوّه، وهكذا لا إلى بداية، مثلاً المكافئة لمعلولية زيد عِلّية والده، وهكذا.

نعم لو كانت السلسلة متناهية لزم ذلك، ولم يثبت بعدُ.

ثمّ أقول: فيه بحثٌ، أمّا أوّلاً: فلأنّ كلامه مشعر بجواز أن يكون العلم التفصيليّ صورة واحدة، لكن لا يكون كذلك لمانع، وهو خلاف ما قالوه من أنّه صور متعدّدة بتعدّد المعلومات.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يدلّ على جريان برهان التطبيق إذا كان علم الواجب صورة واحدة، وليس كذلك؛ لأنّ التطبيق فرع التعدّد، وهو إنّما يكون إذا كان علم الواجب بالأشياء متعدّداً مركّباً من علوم متعدّدة بصور مفصّلة، وكذا برهان التكافؤ.

(بَلْ) إثبات البطلان (لِأَنَّ) الأولى بأنّ (الإِحاطَةَ) للصورة الواحدة بالشيء (يَقْتَضِي التَّحْدِيدَ) له، (واللَّاتَناهِي يُنافِيهِ)؛ لكونه عبارةً عن عدم الانتهاء إلى حدٍّ.

ولمّا لم يكن علمه تعالى بالمصنوعات بصورة واحدة؛ لاستلزامها المحال، وهو كون الشيء متناهياً وغيرَ متناهٍ، أضربَ عنه بقوله: (بَلْ بِصُوَرٍ

مُتَعَدِّدةٍ تَعَدُّدَ المَـعْلُوماتِ الغَيرِ المُتَناهِيةِ، وَلا اسْتِحالةَ فِي ذلِكَ؛ لِـإحاطةِ كُلِّ صُورةٍ بِذِي صُورَتِها، وَلا يَلْزَمُ مِنْ هذا كَونُ الجَمِيعِ مُحاطاً؛ لِـجَوازِ التَّوَجُّهِ إلى كُلِّ واحِدٍ لِتَمَيُّزِهِ، دُونَ الجَمِيعِ لِعَدَمِ تَمَيُّزِهِ وَتَحَـدُّدِهِ،

---

مُتَعَدِّدةٍ) غيرِ متناهيةٍ (تَعَدُّدَ المَـعْلُوماتِ الغَيرِ المُتَناهيةِ)؛ ليكون لكلّ محاطٍ محيطٌ، (وَلا اسْتِحالةَ في ذلك؛ لـ)تمييز الآحاد بعضها عن بعض، بـ(إحاطةِ كُلِّ صُورةٍ بِذِي صُورَتِها)، فيحصل التمييز التامّ اللازم في الإيجاد.

هذا، وإضافة الصورة إلى الضمير بيانيّة، أو الضمير عائد إلى الإحاطة، والإضافة لأدنى ملابسة، وإلّا لزم أن يكون للصورة صورة، فالأخصر الأولى أن يقول: (بذيها).

فإن قيل: لو كانت الصور العلمية غير متناهية كالأشياء اللايزالية، لكان علم الواجب محيطاً بها، والإحاطة تقتضي التحديد، واللاتناهي ينافيه، فيلزم التناقض.

قلتُ: الإحاطةُ بكلٍّ غيرُ الإحاطة بالجميع.

(وَلا يَلْزَمُ مِنْ هذا)؛ أي: إحاطة كلّ صورة بذي صورتها (كَونُ الجَمِيعِ مُحاطاً؛ لِجَوازِ) كونِ (التَّوَجُّهِ إلى كُلِّ واحِدٍ) منها ممكناً ومحتاجاً إليه، (لِـتَمَـيُّـزِهِ)؛ أي: كلٍّ منها عن الآخر واحتياجه في الإيجاد إليه، (دُونَ) التوجّه إلى (الجَمِيعِ؛ لِـعَدَمِ تَـمَيُّزِهِ)؛ أي: الجميع، (وَ) عدم (تَحَدُّدِهِ).

**لا يقال: يلزم كونه تعالى جاهلاً بالمجموع؛ من حيث هو مجموع.**

**لأنّا نقول: المجموع عين الآحاد في الخارج، والحيثيّة أمر اعتباريّ يخترعه**

وَهذا بِخِلافِ لا تَنـاهِي المَوجُوداتِ الخارِجِيّةِ المِقْدارِيّةِ؛ فَإِنَّهُ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ المِقْدارِ الغَيرِ الـمَحْدُودِ، مَـعَ أَنَّ التَّحْدِيدَ مِنْ لَوازِمِ وُجُودِهِ،

---

الذهن، على أنّه يجوز كون تعلّق العلم به محالاً، والعجز عن المحال كمال.

(وَهذا)؛ أي: لا تناهي الصور العلميّة لا يرد عليه شيء، (بِخِلافِ لا تَناهِي المَوجُوداتِ الخارِجِيّةِ المِقْدارِيّةِ)؛ أي: المنسوبة إلى المقدار نسبةَ المعروض إلى العارض، على القول بأنّ المقدار كمٌّ متصلٌ قارّ الذات؛ كما هو رأي الحكماء، أو الجزئيِّ إلى الكليّ[1]، أو المغيّا إلى الغاية، على القول بأنّ المقادير جواهر مجتمعة، أو نهايات وانقطاعات، الذاهب إلى كلٍّ طائفةٌ من المتكلّمين[2].

(فَإِنَّهُ)؛ أي: لا تناهي الموجودات الخارجيّة (يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ المِقْدارِ الغَيرِ المَحْدُودِ)، ووجودُه ـ (مَعَ أَنَّ التَّحْدِيدَ مِنْ لَوازِمِ وُجُودِهِ) الخارجيّ؛ لأنّ التعيّن من لوازمه، ولا تعيّن للمقادير بدون التحديد ـ محالٌ[3]، لاستلزامه التناهي على تقدير اللاتناهي.

---

(١) عطف على قوله: «المعروض إلى العارض»؛ أي: أنّ «المقداريّة» منسوبة إلى المقدار، وهي من قبيل نسبة المعروض إلى العارض، أو من قبيل نسبة الجزئيّ إلى الكليّ، أو من قبيل نسبة المغيّا إلى الغاية.

(٢) ذهب الفلاسفة إلى أن المقدار كم متصل قارّ الذات؛ أي: يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود. أما المتكلمون فمنهم من ذهبوا إلى أن المقادير جواهر مجتمعة، وبعضهم ذهب إلى أنها نهايات وانقطاعات.
ينظر: ابن القرداغي، «البدر العلاة في كشف غوامض المقولات» (ص١٦و١٧)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٥/ ص٦٤ و٧٦)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٢/ ص٣٣ و٣٦ و٣٧)، والمهاجر: «تقريب المرام» (ج١/ ص١٨١-١٨٣)، والمدرس، «الوسيلة» (ص٢٧٨-٢٨٠).

(٣) خبر لقوله: «ووجوده».

وَأَمّا العِلْمُ الحاصِلُ بِصُوَرٍ مُتَعَدِّدةٍ بِتَعَدُّدِ المَعْلُوماتِ الغَيرِ المُتَناهِيةِ، فَلا يَسْتَلْزِمُ العِلْمَ بِالجَمِيعِ بِصُورةٍ تَفْصِيلِيّةٍ مُحِيطةٍ بِهِ؛ حَتّى يَلْزَمَ المُحالُ، وَإِنْ صَحَّ بِصُورةٍ إِجْمالِيّةٍ غَيرِ مُحِيطةٍ؛ لِجَوازِ التَّوَجُّهِ الإِجْمالِيِّ إِلَيهِ، دُونَ التَّفْصِيلِيِّ المُقْتَضِي للتَّحْدِيدِ المُحالِ.

---

ويدلّ على ما ذكرنا قولهم: كلّ ما يوجد من غير المتناهي فهو متناهٍ، وما ذلك إلّا لاقتضاء الوجود الخارجيّ التشخّص والتحديد.

ومن هذا ظهر أنّه يمكن إبطال التسلسل بأنّه: لو وجدت أمورٌ غير متناهية لأحاط بها الوجود، وهو يقتضي التحديد، فيلزم التناهي؛ على تقدير اللاتناهي.

(وَأَمّا العِلْمُ الحاصِلُ بِصُوَرٍ) متكثّرة و(مُتَعَدِّدةٍ بِـ)ـحسب (تَعَدُّدِ المَعْلُوماتِ الغَيرِ المُتَناهِيةِ فَـ)ـغير مستلزم للتناقض وإن كانت غير متناهية؛ لأنّه (لا يَسْتَلْزِمُ العِلْمَ بِالجَمِيعِ) من حيث المجموع (بِصُورةٍ) واحدة (تَفْصِيلِيّةٍ مُحِيطةٍ بِهِ) إحاطةً تامّةً؛ (حَتّى يَلْزَمَ المُحالُ) من اجتماع النقيضين، (وَإِنْ صَحَّ) العلم بالجميع من حيث هو جميع (بِصُورةٍ إِجْمالِيّةٍ غَيرِ مُحِيطةٍ) به إحاطة تامّة، والفرق بين العلمين واضح، (لِجَوازِ التَّوَجُّهِ الإِجْمالِيِّ إِلَيهِ)؛ أي: إلى المجموع من حيث هو، فيحصل العلم الإجماليّ، ولا يضرّه التحديد لأنّ الإحاطة ناقصة، (دُونَ) التوجّه (التَّفْصِيلِيِّ)؛ لأنّه (المُقْتَضِي للتَّحْدِيدِ المُحالِ) في الأمور الغير المتناهية؛ لكون الإحاطة تامّةً.

أقول: مجرّد القول بالصور الغير المتناهية مستلزم لفساد؛ لأنّا نقول: لو كان الواجب عالماً بالأشياء اللايزالية الغير المتناهية، لزم اجتماع الأمور الغير المتناهية بالفعل في الوجود العلميّ له تعالى، وإلّا لم يكن بعض الأشياء معلوماً له تعالى، وهو جهل مستحيل، ولو اجتمعت فيه لزم التحديد المنافي لعدم التناهي.

وما قاله المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في بعض رسائله؛ من أنّه: إنّما يلزم عدم تناهي الصور العلميّة لو كانت الأشياء الغير المتناهية متخالفة تخالفاً مستلزماً لتخالف الصور، أمّا لو كانت بعض منها مماثلة لبعض؛ بحيث يكون الصورة المطابقة لهذا عين الصورة المطابقة لذاك فلا؛ لجواز كون صورة واحدة مطابقة لأمور كثيرة، بل غير متناهية، فيكون الصور متناهية.

ففيه[١] أنّ علمه تعالى بكل من الأفراد المتماثلة إن لم يكن حاصلًا وقت الإيجاد لم يكن الإيجاد؛ لتوقّف إيجاد كلّ شيء على العلم به بخصوصه، أو بوجه منحصر فيه، وإلّا لكفى العلم الإجماليّ في الإيجاد، وقد صرّح بخلافه، على أنّه يكون تخصيص كلّ منها بوقت دون وقت ترجيحاً بلا مرجّح، وصادراً من غير إرادة؛ لكونها تابعة للعلم.

وإن كان حاصلاً[٢] له تعالى لزم اتّصافه تعالى بالأمر الحادث، وقد بيّنّا بطلانه، على أنّ ذلك العلم لو لم يكن ممكن الحصول له تعالى لما كان

---

(١) جواب قوله: «وما قاله المصنّف قدس سره...».

(٢) عطف على قوله: «إن لم يكن حاصلًا وقت الإيجاد».

..............................................................................................

حاصلاً له قطعاً، وإن كان ممكن الحصول كان ممكناً في الأزل. إلا أن يقال: إنّه ممتنع في الأزل، ممكن فيما لا يزال؛ كما مرّ.

فإن قيل: الممتنع لا تناهي الأفراد في الخارج دون العلم؛ كما أشار إليه. والفرق: أنّ العلم هو ملاحظة الشيء والتوجّه إليه، ولا يلزم من التوجّه إلى كلّ واحد من الآحاد الغير المتناهية التوجّه إلى المجموع؛ بخلاف وجود الآحاد الغير المتناهية، فإنّه مستلزم لوجود الكلّ.

قلتُ: عدم لزوم التوجّه إلى الكلّ من التوجّه إلى كلّ واحد، إنّما يكون إذا كان التوجّه تدريجيّاً، وأمّا إذا كان دفعيّاً فلا.

ولا يخفى أنّ التوجّه التدريجيَّ نوع من الجهلِ وضعفِ الإدراك، وأنّ نسبته إلى الواجب تعالى شنيع.

وأنّـه لو قيل: بأنّ الصور العلميّة غيـر متناهية، وكذا علمه تعالى باعتبار الانكشاف والإدراك، ولا محذور في إحاطة غير المتناهي بغير المتناهي؛ لأنّ مآلهمـا عدم وقوفهما عند حدّ، لا شـمول المحيط للمحاط، كاشـتمال كراة العالَم بعضها ببعض ـ لكان أحسن. هذا ما سنح لي في هذا الباب، والله أعلم بالصواب.

* * *

ثُـمَّ اعْلَـمْ أَنَّ صُورةَ العالَمِ بِـهذا التَّـرْتِيبِ والنَّظْمِ المَخْصُوصِ حاصِلةٌ في عِلْمِهِ الأَزَلِيِّ، ..............................

## (بيان أنّ صورة العالم بهذا الترتيب حاصلة في علمه الأزليّ)

(ثُـمَّ) بعدما علمتَ أنّه لا بدّ من علمه تعالى بما يصدر عنه تفصيلاً، (اعْلَـمْ أَنَّ صُورةَ) أجزاء (العالَـمِ بِـهذا التَّـرْتِيبِ) الذي شاهدنا بعضه، (والنَّظْمِ المَخْصُوصِ) والهيئة البديعة التي تعلّق علمه تعالى بها، (حاصِلةٌ فِي عِلْمِهِ الأَزَلِيِّ).

واعتُرِض: بأنّ الصور العلميّة اللازمة في العلم بالمعلومات؛ إن كانت أعراضاً قائمة بذاته تعالى لزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعِلاً بالنسبة إلى أمر واحد؛ لتميّزها في الوجود العلمي، وهو باطل؛ لأنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، فلا تجتمعان؛ لتنافي لازمهما، هذا عند الفلاسفة.

ورُدّ بعد التسليم: بأنّه لا امتناع في اجتماع الوجوب واللاوجوب بجهتَينِ كما هنا.

وإن كانت[1] قائمة بأنفسها لزم القول بالـمُثُـل الأفلاطونية المُـبطَلُ[2]

(١) عطف على قوله: «إن كانت أعراضاً».

(٢) أي: المبطَل هذا القول، فالضمير المستتر في (المُبْطَل) راجع إلى (القَوْل) وليس إلى (المُثُل).

..............................................................................

بأنّها تستلزم وجود الماهية المجرّدة عن العوارض؛ حتى الوجود؛ لتنطبق على الجزئيّات الكثيرة المختلفة فيه، ووجودها منافٍ لتجرّدها.

وإن كانت قائمة بأمر آخر بمنزلة الآلة لعلمه تعالى، لزم احتياجه تعالى إلى الغير.

والجواب[1]: أنّه لا قيام خارجاً؛ لأنّه فرع الوجود الخارجي، وتلك الصور لا وجود لها في الخارج، ولا يلزم من ذلك نفي علمه تعالى؛ لأنّ القيام العلميّ بمعنى: حصولها في إدراكه تعالى كافٍ في ذلك.

أو هي[2] قائمة بأنفسها؛ ضرورة أنّ وجودها لا يتوقف على صور أُخَر تقوم هي بها، وإلا لتسلسل، فهي جواهر بحسب هذا الوجود، وأمّا بحسب الخارج فليست بشيء؛ إذ لا وجود لها فيه أصلاً. ولذا قالوا: الأعيان الثابتة ما شمّتْ رائحة الوجود، وإبطال تلك المثل على القول بوجودها في الـخارج.



(١) أي: الجواب عن الاعتراض السابق، وهو: أنّ الصور العلمية اللازمة في العلم بالمعلومات إن كانت أعراضاً قائمة بذاته تعالى، أو كانت قائمة بأنفسها، أو كانت قائمة بأمر آخر، يلزم على كلّ هذه التقديرات ما ذكر من المفاسد.

(٢) عطف على قوله: «أنّه لا قيام خارجاً».

والإرادةُ تُخَصِّصُ وُجودَ كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ بِوَقْتِهِ المُعَيَّنِ لَهُ فِي هذا العِلْمِ، فَلا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ بِلا مُرَجِّحٍ في تَعَلُّقِ الإرادةِ، وَتَأْثِيرِ القُدْرةِ.

## (بيان إرادته تعالى)

فإن قيل: إذا كان الواجب خالقاً لجميع أجزاء العالم، وكانت صُوَرُها حاصلة في علمه الأزلي، كانت نسبتها إليه تعالى على السويّة، فتخصيص هذا بوقت وذلك بآخر ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل.

قلنا: المرجّح هنا متحقّق، (وَ) هو (الإرادةُ) التي من شأنها ترجيح الفاعل بها أحد مقدوريه، وتخصيصه بأيّ وقت شاء؛ فإنّها (تُخَصِّصُ وُجودَ كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ)؛ أي: من مجموع العالم (بِوَقْتِهِ) الخاصّ (المُعَيَّنِ لَهُ)؛ أي: لذلك الجزء (في هذا العِلْمِ) **الأَزليّ**، سواء كانت هي القصد إلى الفعل في وقت معيّن، أو مبدئه؛ لأنّ مبدأ المخصّص مخصّص.

(فَـ)إذا كان تعيّنه حاصلاً في العلم الأزليّ (لا) يرد ما يقال: إنّ نسبة الإرادة إلى الطرفين إمّا على السواء، فيحتاج في تخصيص أحدهما بالوقوع إلى مرجّح آخر؛ لئلّا (يَلْزَم التَّرْجِيحُ بِلا مُرَجِّحٍ في تَعَلُّقِ الإرادةِ)، وإلا[1] فيلزم الإيجاب.

(وَ) كذا القول بأنّ نسبة القدرة إليهما إن كان بالسويّة لزم الترجيح بلا مرجّح في (تَأْثِيرِ القُدْرةِ)، وإلّا لزم الإيجاب.

---

(١) في نسخة (ب): «أو لا فيلزم الإيجاب».

أمّا اندفاع الأوّل: فلأنّ الإرادة المتعلّقة بإيجاد الأجزاء تابعة للعلم الأزليّ، والمرجِّـح هو ذلك العلم.

وأمّا اندفاع الثاني: فلأنّه قد ثبت أنّ تأثير القدرة على وفق الإرادة، ولذا عرّفوها: بأنّها صفة تؤثّر وفق الإرادة، فتكون تابعة للعلم بالواسطة.

فإن قيل: إذا كان نسبة ذلك العلم إلى الطرفين على السواء يلزم الترجيح بلا مرجّـح، وإلّا يلزم الإيجاب.

قلتُ: نختار الشق الثاني والإيجاب؛ لأنّ معنى ترجيح العلم: أنّه يُري الفاعلَ رجحانَ الفعل على الترك بحسب نفس الأمر، وتلك الإراءة لا يستلزم القصد إليه، فضلاً عن إيقاعه وإيجابه؛ لكونها حكاية محضة، فهي كإراءة الطريق، ولذا يَقصِد تارة الفعلَ الراجح ويُوجِده لمراعاة المصلحة؛ رحمةً على العباد، وتارة لا يريده؛ لأنّ مراعاتها غير لازمة له تعالى.



ثُمَّ اعْلَمْ أَيضاً؛ كَما أَنَّ لِعِلْمِهِ تَعالى تَعَلُّقاتٍ أَزَلِيّةً بِصُوَرٍ ظِلِّيّةٍ غَيرَ مُتَناهِيةٍ بِالفِعْلِ، كَذلِكَ لَهُ تَعَلُّقاتٌ حادِثةٌ؛ على وَفْقِ حُدُوثِ المُتَجَدِّداتِ الغَيرِ المُتَناهِيةِ، لا بِالفِعْلِ، بَلْ بِمَعْنى: عَدَمِ وُقُوفِها عِنْدَ حَدٍّ.

وَهذا العِلْمُ لَيسَ بِالصُّوَرِ الظِّلِّيّةِ، بَلْ بِالصُّوَرِ الخارِجِيّةِ الحاضِرةِ لَهُ تَعالى.

---

## (بيان أنّ للعلم تعلّقَين: أزليّاً ولا يزاليّاً)

ولمّا بيّن أنّ للعلم تعلّقات أزليّة بالمعلومات الغير المتناهية بصور ظلّيّة لها؛ أراد أن يبيّن أنّ له تعلّقات لا يزاليّة بالمعلومات بصورها الخارجيّة، فقال: (ثُمَّ اعْلَمْ أَيضاً)؛ أي: (كَما أَنَّ لِعِلْمِهِ تَعالى تَعَلُّقاتٍ أَزَلِيّةً بِصُوَرٍ ظِلِّيّةٍ) للمعلومات (غَيرَ مُتَناهِيةٍ بِالفِعْلِ)؛ ضرورة عدم تناهي متعلّقاتها؛ أعني: جميع ما يمكن أن يعلم من الأمور الأزليّة والمتجدّدة؛ لشموله الممكن والممتنع والواجب، (كَذلِكَ لَهُ)؛ أي: لعلمه تعالى (تَعَلُّقاتٌ) فيما لا يزال (حادِثةٌ على وَفْقِ حُدُوثِ المُتَجَدِّداتِ الغَيرِ المُتَناهِيةِ)، ومختصّة بها، لكن عدم تناهيها (لا بِالفِعْلِ)؛ ضرورة حدوث متعلّقاتها وتناهيها؛ لأنّ كلّ ما هو موجود بالفعل متشخّص ومحدود، والتحديد ينافي اللاتناهي، (بَلْ بِمَعْنى: عَدَمِ وُقُوفِها عِنْدَ حَدٍّ) لا يُتصوّر تعلّق آخر.

(وَهذا العِلْمُ) الحادث (لَيسَ بِالصُّوَرِ الظِّلِّيّةِ) والمثاليّة، (بَلْ بِالصُّوَرِ الخارِجِيّةِ الحاضِرةِ لَهُ تَعالى) في علمه.

وَلِذا أَرْجَعَ الشَيخُ السَّمْعَ والبَصَرَ إلى العِلْمِ؛ ..................

ولا يلزم من تغيّر المتجدّدات له بحسب الأزمان(١) تبدّل الواجب من صفة إلى آخر(٢)؛ لأنّ ذلك لا يوجب تغيّراً في صفة العلم، بل في تعلّقاته التي هي أمور إضافيّة.

(وَلِذا)؛ أي: ولأجل أنّ لعلمه تعالى تعلّقاتٍ حادثةً بالصور الخارجيّة للموجودات الحاضرة له تعالى، (أَرْجَعَ الشَيخُ) الأشعريُّ (السَّمْعَ والبَصَرَ إلى العِلْمِ)(٣)؛ لأنّ فائدتهما امتياز المسموع والمُبْصَر، وهي حاصلة بذلك

(١) في نسخة (ب): «بحسب تجدّد الأزمان».

(٢) هكذا كتبت هذه الكلمة في كلتا النسختَينِ الخطِّيتَينِ، والصواب أن تكتب: «أخرى».

(٣) ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنّ إدراك الحواس الخمس هو العلم بها؛ ذلك أن الإدراك بالسامعة هو العلم بالمسموعات، والإدراك بالباصرة هو العلم بالمبصرات، وهكذا. فهذا الإدراك ليس شيئاً سوى العلم بالمدركات.

وخالفه جمهور المتكلمين؛ وقالوا بأن الإدراك مغاير للعلم؛ فإنا إذا علمنا شيئاً ـ كاللون مثلاً ـ علماً تامّاً، ثم رأيناه، فإنا نجد بين الحالتين فرقاً ضروريّاً، ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق.

وعليه: فإنّ بعض المتأخرين استنتجوا من كلام الأشعري أن صفتي السمع والبصر لله تعالى راجعتان للعلم عنده، وليستا صفتَينِ زائدتَينِ على العلم. وهو ما لم يصرّح به الأشعري، وحتى لم ينقله عنه أصحابه المتقدمون، وإنما استنبطه بعض المتأخرين من كلامه، وقالوا بأن ذلك من لازم قاعدته في مسألة الإدراك.

وعلى هذا فإن الأشعري يلتقي مع فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا، وبعض المعتزلة كأبي القاسم الكعبي (ت٣١٩هـ) وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في قولهم بأن المراد بالسمع والبصر في حقه تعالى: هو علمه بالمسموعات والمبصرات.

وخالفهم في ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، ورأوا أنهما صفتان زائدتان على العلم، مغايرتان له. =

إِذْ لا يَكْفِي فِيهِما الصُّوَرُ الظِّلِّيّة لِلْمَسْمُوعِ والمُبْصَرِ؛ كَما لا يَكْفِي فِي إِدْراكِ سائِرِ المَوجُوداتِ؛ مِنَ المَشْمُوماتِ وَغَيرِها بِذَواتِها الشَّخْصِيّةِ تِلْكَ الصُّوَرُ أَيضاً، ..........................

---

التعلّق الحادث؛ (إِذْ) لو لم يوجدْ هذا التعلّق الحادث لم يرجعهما؛ لأنّه (لا يَكْفِي فِيهِما)؛ أي: السمع والبصر (الصُّوَرُ الظِّلِّيّةُ لِلْمَسْمُوعِ والمُبْصَرِ)؛ لعدم الامتياز والتحديد بها، (كَما لا يَكْفِي فِي إِدْراكِ سائِرِ المَوجُوداتِ مِنَ المَشْمُوماتِ وَغَيرِها) وهي المذوقات والملموسات، إذا كان الإدراك (بِذَواتِها الشَّخْصِيّةِ تِلْكَ الصُّوَرُ أَيضاً).

أقول: اعتبار هذين التعلّقين وإن وافقه جعل العلم غاية في بعض أفعاله تعالى كما يشعر به قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ﴾ في مواضع من القرآن[1]، لكن لا نسلّم عدم كفاية التعلّقات الأزليّة فيهما، كيف وقد قال بعض المحقّقين: إنّ علمه تعالى بالمتجدّدات بأنّها وُجدتْ وبأنّها ستُوجد واحدٌ[2]؟ لأنّ مَنْ علمَ أنّ زيداً يدخل الدار غداً، فعند حضور الغد يعلم بهذا العلم أنّه دخل الدار الآن؛ إذا كان علمه به مستمرّاً، واحتياجنا فيه إلى علم جديد إنّما هو لطريان

---

= ينظر: الرازي، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص١٢٣و١٢٤)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٦/ ص٢٩) و(ج٨/ ص١٠١)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٢/ ص١٢٤) و(ج٣/ ص١٠٣)، و«حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» للدواني (ج٢/ ص١١٣)، وحسن الشافعي، «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص٢٨٥).

(١) وهي في كل من: [البقرة: ١٤٣]، و[الكهف: ١٢]، و[سبأ: ٢١].

(٢) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص٨٦)، و«حاشية السيالكوتي على الخيالي» (ج٢/ ص٢٥١).

..........................................................................

الغفلة عن الأوّل علينا، والباري تعالى منزّه عنها.

على أنّا نقول: قد تقرّر أنّه تعالى ليس زمانيّاً ولا مكانيّاً، فنسبته إلى جميع الأزمنة والأمكنة على السويّة، فليس بعض منها قريباً منه، وبعض آخر بعيداً، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى علماً حضوريّاً بلا تغيّر أصلاً، وهو تعالى يعلم مضيّ الأزمان وما فيها من الحوادث، واستقبالهما وحضورهما بالنسبة إلينا، مع اتصافهما بالنسبة إليه تعالى بالحضور؛ لقوّة إحاطته تعالى، وضعف إحاطتنا.

وممّا يقرّبُ ذلك إلى الإفهام تشبيهٌ ذكره المحقّق الدوّانيّ في (الحوراء)؛ حيث قال: إذا أخذتَ امتداداً مختلف الأجزاء في اللون كخيط أو خشب اختلف اللون في أجزائه، ثم أمررتَه في محاذاة ذرّة أو غيرها مما يضيق حدقته عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد، أليس تلك الألوان[١] متعاقبةً في الحضور لديها لضيق نظرها[٢]، متساويةً في الحضور لديك لقوّة إحاطتك؟ انتهى[٣].

وإذا كان شيء واحد متّصفاً بالنسبة إلى النملة والذرة بالمضيّ والحضور والاستقبال، وبالنسبة إلى الإنسان متّصفاً بالحضور مع احتياج كلّ منهما في الإبصار إلى الآلة؛ فكيف يتّصف الأشياء بالمضيّ والاستقبال بالنسبة إليه تعالى مع عدم احتياجه إلى الآلة؟

(١) في النسخ المطبوعة لكتاب «الزوراء»: «تلك الألوان المختلفة متعاقبة».
(٢) في بعض النسخ لكتاب «الزوراء»: «حدقتها» بدلًا من «نظرها».
(٣) الدواني، «الزوراء» (ص١٣).

........................................................................................................

بقي أنّ في عبارة المصنّف ركاكةً؛ فإنّ قوله: (بِذَواتِها) متعلّق بـ(الإِدْراكِ) في قوله: (فِـي الإِدْراكِ)، وقوله: (تِلْكَ الصُّوَرُ) فاعلُ (لا يَكْفِي)، وقوله: (أَيضاً) تأكيد (كَما)، ففيها استدراك وفصل بين المتعلِّق والمتعلَّق.

فلو قال ـ قدّس سرّه ـ: (كَما لا تَكْفِي تِلْكَ الصُّوَرُ فِـي إِدْراكِ ذَواتِ سائِرِ المَحْسُوساتِ)، لكان أخصر وأولى.



إِلَّا أَنَّـهُ وَرَدَ السَّـمْعُ بِـالسَّـمْعِ والبَصَـرِ، دُونَ الشَّـمِّ والـذَّوقِ واللَّمْـسِ؛

## (بيان صفتي السمع والبصر)

فإن قيل: إذا كانت التعلّقات الحادثة كافية في إدراك الموجودات؛ مُبصَراتٍ أو مسموعاتٍ أو غيرهما، فتفريقكم بين السمع والبصر بعدّهما من صفات الباري تعالى دون الشمّ والذوق واللّمس تحكّـمٌ.

قلنا: نعم، (إِلَّا أَنَّهُ وَرَدَ السَّمْعُ)؛ أي: القول المعلوم لنا بسبب السامعة من الكتاب والسنّة، ففي كلامه تجوّزٌ ارتكبه لتحصيل الجناس مع قوله: (بِـالسَّمْعِ)؛ أي: بثبوت السمع (والبَصَرِ، دُونَ الشَّمِّ والذَّوقِ واللَّمْسِ)؛ إذ لم يردْ فيها السمعُ، فآمنّا بكونهما صفتين له تعالى؛ دونها[1].

(١) اختلف المتكلّمون في إثبات صفة قديمة قائمة بذاته تعالى زائدة على العلم تسمى: «الإدراك»، يدرك بها الملموسات والمشمومات والمذوقات، فأثبتها بعض متكلمي الأشاعرة؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والتفتازاني، بحجة أنها كمال، وكل كمال واجب لله تعالى، ولأنه لو لم يتصف بها لاتصف بضدها؛ وهو نقص.
وذهب متكلمو الماتريدية وأكثر الأشاعرة إلى نفيها؛ لسببين، هما:
أولاً: عدم ورود النقل بها.
ثانياً: كون هذه الإدراكات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب سبحانه وتعالى عنها.
وتوقف البعض عن القول بإثبات هذه الصفة أو نفيها، وقالوا: إن ذلك أسلم.
ثم إن القائلين بإثبات هذه الصفة يقولون: إن هذا الإدراك يكون من غير اتصال لذاته تعالى بتلك المحسوسات، ولا تتكيف ذاته تعالى بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام ونحوهما. =

لِإنْبائِها عَنِ اتِّصالاتٍ تَنَزَّهَ الصّانِعُ تَعالى عَنْها دُونَهُما.

وقد يناقش في هذا التوجيه: بأنّ أمثاله إنّما يقال في المتشابهات، وليس السمع والبصر منها.

وقد يُفرّق بينهما وبين الثلاثة الباقية: بأنّ واضع اللغات وضعَ الذوق مثلاً للإدراك المترتّب على الذائقة بشرط ترتّبه عليها، فيستحيل توصيفه تعالى به، ووضعَ البصر مثلاً للإدراك الحاصل بالباصرة، لا بشرط ذلك.

وأقول: دعوى هذا الفرق إنّما يتمّ لو بيّن في كتب اللغة ذلك، ولم يبيّن.

و(لِإنْبائِها) وإعلامها (عَنِ اتِّصالاتٍ) لازمة للجسميّة، مثلاً: اللمس إنّما يحصل باتّصال اللامس بالملموس، وقد (تَنَزَّهَ الصّانِعُ تَعالى عَنْها)؛ أي: عن تلك الاتصالات، (دُونَهُما)؛ أي: السمعِ والبصرِ، فإنّهما لا يعلمان بذلك[1].

أقول: إن أريد الفرق بين الخمسة بحسب العرف واللغة؛ فيتّجه أنّ كلًّا منها بحسب تعريفه ينبئ عن تلك الاتصالات؛ كما لا يخفى على المتتبّع، أو أنّ ثبوتهما للواجب غير متوقّف على تلك الاتصالات دون ثبوت البواقي؛

---

= والقائلون بنفي هذه الصفة يرون أن ذاته تعالى تدرك تلك المحسوسات بعلمه، وليس بصفة زائدة.

ينظر: الجويني (إمام الحرمين)، «الإرشاد» (ص٣٥و٣٦)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١٠٤)، والسنوسي، «شرح أم البراهين» (١١٦و١١٧)، واللقاني، «إتحاف المريد» (ص١٦٤إلى١٦٦)، والباجوري، «تحفة المريد» (ص١٣٥و١٣٦)، وشيخ زاده، «نظم الفرائد» (ص٥٨).

(١) في نسخة (ب): «لا يخبران عن ذلك».

..........................................................................

فمع أنّه خلاف المذهب من أنّه تعالى يدرك متعلّقاتها؛ من الروائح والطعوم والبرودة وغيرها، يَردُ عليه أنّه تحكّمٌ؛ إذ لا مانع من أن يكون لكلّ منها مبدأ مخصوص كما للسمع والبصر، أو يكون كلٌّ راجعاً إلى العلم.

وورود السمع وكذا إجماع الأنبياء على أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ، لا يدلّ إلّا على جواز إطلاقهما عليه دونها، وذلك لا يستلزم كونهما صفتَينِ أزليّتَينِ دون البواقي.

وأمّا الاستدلال عليهما: بأنّه تعالى حيّ، وكل حيّ يصحّ أن يكون سميعاً وبصيراً، وكلّ ما يصحّ له تعالى يثبت له بالفعل.

وبأنّهما من صفات الكمال، والخلوّ عنهما نقص.

فمع[١] نقضهما[٢] بجريانهما في البواقي، يتّجه على الأوّل[٣]: أنّه إنْ أريد بالحيّ الحيَّ بمثل حياتنا فالصغرى ممنوعة، أو الحيَّ بالحياة المغايرة لحياتنا فالكبرى الأولى ممنوعة.

وعلى الثاني[٤]: أنّه إن أريد صفات الكمال بالنسبة إليه تعالى فالصغرى ممنوعة، كيف وهما موهِمان للنقص كالبواقي؟ أو بالنسبة إلينا فالكبرى ممنوعة؛ لجواز كون ثبوتهما لنا كمالاً؛ وله تعالى نقصاً كاليد والعين. فالحقّ

(١) جواب «أمّا» في قوله: «وأمّا الاستدلال عليهما...».

(٢) أي: هذين الدليلين.

(٣) أي: الدليل الأوّل، وهو قوله: «أنّه تعالى حيّ، وكل حيّ...».

(٤) أي: يتّجه على الدليل الثاني، وهو قوله: «أنّهما من صفات الكمال، والخلوّ عنهما نقص».

عندي ما ذهب إليه الشيخ(١).



(١) أي: الشيخ الأشعري، وسبق بيان مذهبه على ما استنتجه بعض المتأخرين من قاعدته، وهو: أنّ لعلمه تعالى تعلّقاتٍ حادثةً بالصور الخارجيّة للموجودات الحاضرة له تعالى، ولذا أرجعَ الأشعريُّ السمعَ والبصرَ إلى العلم؛ لأنّ فائدتهما امتياز المسموع والمُبْصَر، وهي حاصلة بذلك التعلّق الحادث.

هذا، واستشكل بعض المتكلمين على التفرقة بين إثبات صفتي السمع والبصر، وبين نفي إدراك الشم والذوق واللمس لله تعالى؛ ذلك أن الأدلة التي استدلوا بها على عدم إثبات صفة لله تعالى يدرك بها المشمومات والمذوقات والملموسات واردة لا محالة على إثبات صفتي السمع والبصر.

فاضطرّ بعضهم إلى القول بأن التفرقة فقط لأجل أن الدليل السمعي قد ورد بإسناد السمع والبصر إليه تعالى؛ بحيث لا يقبل التأويل، ولم يأتِ ذلك في إدراك ما ذكر، لذلك أرجعوا هذا الإدراك إلى العلم، دون السمع والبصر.

وهو ما لم يقتنع به الشارح العلامة ابن القرداغي، وصرّح بأن الجميع راجع إلى العلم.

وممن مال إلى هذا الرأي أيضاً: العلامة المحقق ملا باقر البالكي الكردستاني، فقال: «المختار أنه لا حاجة إلى القول بزيادة السمع والبصر على العلم؛ كما لا حاجة إلى إثبات صفة زائدة له تعالى يدرك بها المشمومات والمذوقات والملموسات؛ لأن الله تعالى يدرك متعلّقات السمع والبصر إدراكاً تامّاً بصفة العلم، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الإدراك نفس العلم؟ مع أن تقليل القدماء ما أمكن واجب. لكن نفرّق بين إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات، وبين السمع والبصر: بأنه لم يرد سمع أصلاً بهذا الإدراك، وتكرّر إسناد السمع والبصر إليه تعالى، والعطف بينهما؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وبين أحدهما والعلم، فراعينا تلك الظواهر، ولم نجترئ على التأويل».

ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٠٢)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص١١٥)، والبالكي، «الألطاف الإلهية» (ج٢/ ص٢٧٧).

وَلا بُدَّ أَيضاً أَنْ يَكُونَ مُتَكَلِّماً؛ لِأَنَّ ضِدَّهُ فِي الحَيِّ نَقْصٌ، وَهُوَ عَلَيهِ تَعالى مُحالٌ، وَلِأَنَّ المُقْتَضِي لِلُّطْفِ والقَهْرِ هُوَ اتّباعُ التَّكْلِيفِ وَعَدَمُ اتِّباعِهِ، وَهُوَ إِنَّما يَكُونُ بِالكَلامِ الصّادِقِ على النَّفْسِيِّ القَدِيم؛ لِقَولِ الشّاعِرِ أَهْلِ اللِّسانِ:

إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤادِ

## (بيان صفة الكلام)

(وَلا بُدَّ أَيضاً)؛ أي: كما لا بدّ أن يكون الواجب عالماً، لا بدّ (أَنْ يَكُونَ مُتَكَلِّماً؛ لِأَنَّ ضِدَّهُ)؛ أي: التكلّم (فِي الحَيِّ نَقْصٌ، وَهُوَ عَلَيهِ تَعالى مُحالٌ)؛ لأنّ ذاته تعالى يجب تنزيهها عن النقائص.

أقول: هذا البرهان متوقّف على إثبات الحياة، فالأولى تقديم إثباتها.

ويظهر منه أنّ القول بانحصار دليل إثبات الكلام في تواترِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأنّه تعالى متكلّمٌ، وشهادةِ الواجدان، ناشئٌ عن عدم التتبّع.

(وَلِأَنَّ المُقْتَضِي لِلُّطْفِ والقَهْرِ) اللذَينِ هما من مقتضيات ذات الواجب (هُوَ اتّباعُ التَّكْلِيفِ وَعَدَمُ اتِّباعِهِ) على النشر المرتّب، (وَهُوَ)؛ أي: التكليف (إِنَّما يَكُونُ بِالكَلامِ الصّادِقِ على النَّفْسِيِّ القَدِيمِ) عرفاً؛ (لِقَولِ الشّاعِرِ أَهْلِ اللِّسانِ:

إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤادِ) وإنّما جُعِلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا[1]

---

(١) هذا البيت أورده كثير من المتكلمين في مصنفاتهم؛ ليستدلوا به على إثبات الكلام النفسي، =

وَقَولِهِ عَلَيهِ الصّلاةُ والسَّلامُ: «القُرْآنُ كَلامُ اللهِ غَيرُ مَخْلُوقٍ»،

أي: على ما في الفؤاد، (وَ) شرعاً لـ(قَولِهِ عَلَيهِ الصّلاةُ والسَّلامُ: «القُرْآنُ كَلامُ اللهِ غَيرُ مَخْلُوقٍ(١)»)؛ أي: لم يتعلّق الإيجاد بوجوده.

= ويمكن الاستدلال عليه أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨].
وهذا البيت للشاعر المشهور الأخطل، وقبله:

لا تُعجبنّك من خطيب خطبةٌ ... حتى يكـون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والأخطل: هو أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، ولد سنة (١٩هـ)، شاعر نصراني، اشتهر اسمه في عهد الأمويين، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. توفي سنة (٩٠هـ).
ينظر: إيليا حاوي، «الأخطل في سيرته ونفسيته وشعره» (ص١١ وما بعدها)، وفخر الدين قباوة، «شعر الأخطل» (ص٥٦٠).
هذا، وقسّم الشيخ زكريا الأنصاري الشعراء من حيث الاحتجاج بأشعارهم إلى أربع فرق:
١ ـ جاهليين؛ كزهير وامرئ القيس.
٢ ـ مخضرمين؛ أدركوا الجاهلية والإسلام؛ كحسان بن ثابت، ولبيد.
٣ ـ إسلاميين وُجدوا في صدر الإسلام؛ كالفرزدق، والأخطل.
٤ ـ مولَّدين محدَثين؛ كالبحتري، وأبي تمام.
ثم قال الشيخ زكريا: «الثلاثة الأول يستدل بأشعارهم، دون الرابعة».
ينظر: الأنصاري، «فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد» (ص٣٢٨و٣٢٩).

(١) هذا الحديث رواه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (ج٣/ ص٦٧١ وج٥/ ص١٠٢)، عن جابر بن عبد الله وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، مرفوعاً إلي النبي ﷺ.
ورواه ابن عدي في «الكامل» (ج١/ ص٣٣٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، بلفظ: «القرآن كلام الله، لا خالق ولا مخلوق».
قال ابن عدي: «هذا الحديث باطل». =

..........................................................................................

أقول: في الاستدلال بهما[١] على إطلاق الكلام على النفسيّ القديم الذي لا يتبدّل بتبدّل العبارات المسمّى بالمعنى الثاني، المدلول عليه دلالة الأثر على المؤثّر بالمعنى الأول الذي هو المعنى المتغيّر بتغيّر الألفاظ؛ نظرٌ[٢].

أمّا في الأوّل: فلجواز أن يراد بالكلام في البيت: المعاني الأُوَل المدلول عليه وضعاً باللفظ بلا واسطة، أو الصور العلميّة للألفاظ المترتّبة خارجاً.

---

= وأورده ابن الجوزي في «الموضوعات» (ج١/ ص٢٧٦)، وقال: «هذا حديث لا شك في وضعه».

وقال السيوطي: «قال الحفاظ: إنه موضوع».

وقال السخاوي: «هذا الحديث من جميع طرقه باطل».

ينظر: السيوطي، «تخريج أحاديث شرح العقائد» (ص٥٠)، وعلي القاري، «فرائد القلائد في تخريج أحاديث العقائد» (ص٦٧).

(١) أي بما مرّ من قول الشاعر، والحديث المنسوب إلى النبي ﷺ.

(٢) قسّم متكلمو الأشاعرة الكلامَ إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الكلام اللفظي.

٢ ـ المعنى الأول.

٣ ـ المعنى الثاني.

وأطلقوا مصطلح «الكلام» على كل من هذه الثلاثة، واتفقوا على أن الأول والثاني ليس من كلام الله، وإنما المقصود بكلام الله: هو الثالث؛ أي: المعنى الثاني.

أما الكلام اللفظي، فمعناه واضح، وأما المعاني الأُوَل، فهي المعاني اللغوية المتغيرة بتغير الكلام اللفظي. وأما المعاني الثانية، فهي المعاني التي نجدها في أنفسنا عند إخبارنا عن «قيام زيد» مثلاً؛ يعني: النسبة الإيجابية بينهما. وهي لا تتغير بتغير العبارات.

ينظر: المهاجر، «تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٤٣)، و«حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية» (ج٢/ ص٢٥٨).

وَعَلى اللَّفْظِ المَقْرُوءِ المَنَزَّلِ المُتَحَدَّى بِهِ؛ لِقَولِهِ تَعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا........................

وأمّا في الثاني: فلأنّ المراد بالقرآن: الألفاظ، وسيأتي أنها حاصلة في العلم القديم، ولا يلزم من حدوث التلفّظ حدوثه.

فإن قيل: الحاصل فيه صورها.

قلتُ: لا قدح فيه؛ لأنّ الراجح اتّحاد العلم والمعلوم بالذات.

وكذا في صدق الكلام الذي به التكليف على النفسيّ نظرٌ؛ لأنّ التكليف إنّما يقع باللفظيّ، وجعل إيقاع[1] التكليف أعمّ ممّا بالذات أو بالواسطة، مع توقّفه على إثبات الكلام النفسيّ تكلّفٌ.

(وَ) كذا يصدق الكلام عند الإطلاق (عَلى اللَّفْظِ المَقْرُوءِ المَنَزَّلِ المُتَحَدَّى بِهِ).

التحدّي: الامتناع عن الإتيان بالمثل.

وفي هذا الكلام إشارة إلى الجواب عن استدلال المعتزلة على حدوث الكلام بأنّه منزَّل؛ (لِقَولِهِ تَعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣])، وكلّ منزَّل حادث؛ لأنّ التنزيل موجبٌ للانتقال من مكان عالٍ إلى سافل، والمكان حادث، بأنّ[2] المراد بالقديم: هو الكلام النفسيّ، والمثبَت بالدليل حدوث اللفظيّ.

---

(١) في نسخة (ب): «اتّباع».

(٢) أي: الجواب عن استدلال المعتزلة هو أنّ المراد بالقديم... إلخ.

فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وَقَولِهِ تَعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وَعلى الخَطِّيِّ المَكْتُوبِ في المَصاحِفِ؛ لِقَولِهِ تَعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٩].

---

وكذا الاستدلال بأنّه متحدّىً به؛ لقوله تعالى: (﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣])، والأمر هنا للتعجيز، وكلّ متحدّىً به حادث؛ لأنّ التحدّي يوجب خرقه للعادة وكونَه مسبوقاً بها.

(وَ) بأنّه مقروء لـ(قَولِهِ تَعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠])، وكلّ مقروء حادث؛ لأنّ القراءة ذكر اللفظ.

وأقول: يتّجه منع الكبرى، مستنداً بأنّ اللازم ممّا ذكر كون كلّ من التنزيل والتحدّي والقراءة بالمعنى المصدريّ الاعتباريّ حادثاً، لا كون متعلّقاتها حوادث، ألا يرى أنّ قراءتنا سورة الفاتحة الآن حادثة؟ مع أنّ وجود تلك السورة قبل هذا الوقت بأزيد من ألف سنة وفاقاً، على أنّه يمكن كون القراءة بمعنى: ذكر الشيء باللفظ.

(وَ) يصدق أيضاً (على الخَطِّيِّ المَكْتُوبِ في المَصاحِفِ؛ لِقَولِهِ تَعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾[1] [الواقعة: ٧٧-٧٨])، والأولى أن يذكر بدل هاتين الآيتين قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢]؛ لأنّه آية واحدة. وقولِه تعالى: (﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩])؛ لأنّ المحفوظ في اللوح والممسوس هو النقوش المكتوبة، وعدم جواز

---

(١) هذه الآية الكريمة كُتبت في كلتا النسختين الخطيتين عندي بشكل خاطئ؛ حيث كتبتْ: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي لوح محفوظ»، والصواب ما أثبتناه، وهو: ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾. فسبحان من لا يسهو ولا يخطئ.

والإِطْلاقاتُ الثَّلاثةُ جارِيةٌ في العُرْفِ واللُّغةِ، وإِنْ كانَ الإِطْلاقُ الثّاني أَكْثَرَ، والأَصْلُ الحَقِيقةُ.

---

مسّ بياض الورق المكتوب عليه القرآن لشرفه بالاتصال بمحلّ النقوش.

(وَ) بالجملة: (الإِطْلاقاتُ الثَّلاثةُ) على النفسيّ واللّفظيّ والخطّيّ (جارِيةٌ في العُرْفِ واللُّغةِ، وإِنْ كانَ الإِطْلاقُ الثّانِي)؛ أي: إطلاقه على اللفظيّ (أَكْثَرَ).

(وَ) قد يقال: أكثريّة استعماله فيه تدلّ على أنّ استعماله فيه حقيقة، وفي الآخرَينِ مجازٌ.

قلنا: (الأَصْلُ الحَقِيقةُ)، فلا يُعدل عن القول بها؛ ما لم يمنع منها مانعٌ إن جهل الوضع.

فإن قلتَ: إن أرادوا بقولهم: (إنّه تعالى متكلّم): أنّه متكلّم بالكلام اللفظيّ أو النقشيّ لزم قيام الحوادث به تعالى، أو أنّه متكلّم بالكلام النفسيّ لزم ألا يكون المقروء والمتحدّى به كلام الله تعالى؛ لعدم قيامه به تعالى، وألا يُكفر من أنكر كلاميّة ما بين دفّتي المصحف، وهو خلاف المعلوم من الدين.

قلتُ: نختار الشقّ الأوّل، ونمنع الملازمة، مستنداً بأنّ اللازم قيام التكلّم به، لا قيام المركّب من الحروف الحادثة المسبوق وجود بعضها بالبعض؛ كما أنّ المتشمّس والمتحجّر لا يقتضيان قيام الشمس والحجر بمن أطلقا عليه.

وليس معنى المتكلّم: من اتّصف بالكلام؛ كما قاله المشايخ، ولا حاجة إلى جعله بمعنى: موجِد الكلام؛ كما قاله المعتزلة.

وَلا يَتَوَقَّفُ إِضافَتُهُ إِلى المُتَكَلِّمِ حَقِيقةً عَلى قِيامِهِ بِهِ، وَإِلّا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنّا مُتَكَلِّماً حَقِيقةً، ضَرُورةَ أَنَّ الأَصْواتَ والحُرُوفَ إِنَّما قامَتْ بِالهَواءِ الخارِجِ مِنَ الفَمِ، القائِمِ بِنَفْسِهِ لا بِنا؛ لِكَونِهِ جَوهَراً.

---

أو الشِّقَّ الثانيَ[1]، ونمنع أنّه يلزم من عدم قيام المقروء به تعالى ألا يكون كلامَ الله تعالى حقيقةً، كيف (وَلا يَتَوَقَّفُ إِضافَتُهُ)؛ أي: الكلام (إِلى المُتَكَلِّمِ حَقِيقةً) في اللفظيّ (عَلى قِيامِهِ بِهِ)؛ أي: قيام الكلام بالمتكلّم، حتى يكون ذاته تعالى محلًّا للحوادث؟ فيكون اللفظيّ أيضاً كلامَه، ويكفر مَن أنكر كلاميّة ما بين دفّتي المصحف.

(وَإِلّا)؛ أي: وإن توقّفت الإضافة على القيام بالمتكلم (لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنّا مُتَكَلِّماً حَقِيقةً)؛ لعدم قيام الكلام بنا، (ضَرُورةَ أَنَّ الأَصْواتَ والحُرُوفَ) التي يتألّف الكلام منها (إِنَّما قامَتْ بِالهَواءِ الخارِجِ مِنَ الفَمِ، القائِمِ بِنَفْسِهِ، لا بِنا)، فلا يكون الكلام القائم بالهواء قائماً بنا، لا بالذات؛ وهو ظاهر، ولا بواسطة الهواء؛ لأنّ الهواء قائم بنفسه؛ (لِكَونِهِ جَوهَراً)، والجوهر ما قام بنفسه.

فإن قيل: اللفظ قائم بالهواء، وهو قائم بنا؛ ضرورة احتياج اللفظ في كونه حروفاً متميّزة بعضُها عن بعض إلى الاعتماد على المخارج التي فينا، والمنفيّ عن الجوهر عدم القيام بالمحلّ المقوّم؛ لا مطلقه، وإلّا لم تكن الصورة جوهراً؛ لكونها قائمة بالهيولى.

قلتُ: لو كان كذلك لم يكن الصوت قائماً بالهواء الخارج من الفم، فلا

---

(١) عطف على قوله: «نختار الشقّ الأوّل...».

وَلَعَلَّ الحِكْمَةَ فِي خَلْقِهِ تعالى إِيَّاها عَلَى هذا المِـنْوالِ: أَلَّا تَخْتَلِطَ؛ فَيَتَعَسَّرَ الفَهْمُ، أَو يَتَعَذَّرَ.

بَلْ إِنَّما يَتَوَقَّفُ إِضافَتُهُ إِلَيهِ حَقِيقَةً عَلَى تَأْلِيفِهِ إِيَّاهُ، دُونَ قِيامِهِ بِهِ.

---

يسمع الصوت من بعيد، ولم يفرّق بين الصوت القويّ والضعيف منه.

(وَلَعَلَّ الحِكْمَةَ فِي خَلْقِهِ تَعالى إِيّاها)؛ أي: الأصوات (عَلَى هذا المِنْوالِ)؛ أي: على هذا الطريق؛ من خلقها في الهواء الغير المستقرّ، ففي كلامه استعارة مصرّحة؛ إذ المنوال: الخشب الذي يلفّ عليه الحائكُ[1] الثوبَ المنسوج، فالأحسن أن يقول: (نسجِه) بدل (خلقه)، (أَلّا تَخْتَلِطَ) الحروف؛ (فَيَتَعَسَّرَ الفَهْمُ) من بعض الكلمات، (أَو يَتَعَذَّرَ) الفهم منه. والترديد مبنيّ على اختلاف الفهم بحسب اختلاف الأشخاص فطانة، واختلاف الأمكنة والحروف في التشابه وأمثالها.

(بَلْ إِنَّما يَتَوَقَّفُ إِضافَتُهُ إِلَيهِ)؛ أي: الجهة المخصّصة التي بها يمتاز كلام كلّ شخص عن غيره ويضاف بها إليه (حَقِيقَةً) بأن يقال: هذا كلام زيد مثلاً (عَلَى تَأْلِيفِهِ إِيّاهُ)، فمن تألّف[2] كلاماً على هيئة مخصوصة يسند إليه حقيقةً، (دُونَ قِيامِهِ بِهِ)، وإلّا لم يكن أحد منّا متكلّماً؛ لأنّ أجزاء الكلام في الحقيقة قائمة بالهواء؛ القائم بنفسه، والكلّ هو الأجزاء لا غير.

فإن قيل: القول بعدم قيام الكلام بالمتكلّم منافٍ لِـما قالوا[3] في ردّ

---

(١) الحائك: مَن حرفته الحياكة، وهي: نسج الثياب ونحوها.

(٢) هكذا كُتب هذا الفعل (تألّف) من باب (التفعّل) في كلتا النسختين الخطيتين، ولعل الصواب أن يكون (ألّف) من باب (التفعيل).

(٣) مقول القول هو: «أنّ معنى المتكلّم: من قام به الكلام».

وَأَمّا الحُكْـمُ بِقِيامِ اللَّفْظِيِّ بِالمُتَكَلِّمِ ـ كَما هُوَ المَشْهُورُ ـ فَبِناءٌ عَلى ما هُوَ الظاهِرُ مِنَ الاخْتِصاصِ بِهِ.

وَمِنْ هُنا يَظْهَرُ وَجْهُ اخْتِلافِ المَذاهِبِ ..............................

---

المعتزلة القائلين بأنّ معنى قولنا: (الله تعالى متكلّم): أنّه تعالى موجِد الكلام؛ أي: رقومه في اللوح أو حروفه في الملَك، أنّ معنى المتكلّم: من قام به الكلام.

قلنا: هذا بحسب الحقيقة، (وَأَمّا الحُكْمُ) الواقع من أهل اللغة والعرف (بِقِيامِ اللَّفْظِيِّ بِالمُتَكَلِّمِ) به (كَما هُوَ المَشْهُورُ) بين الأشاعرة؛ من كون الألفاظ قائمة باللافظ، وكون المتكلّم من قام به الكلام، (فَبِناءٌ عَلى ما هُوَ) المستفاد بحسب (الظاهِرِ مِنَ الاخْتِصاصِ بِهِ)؛ أي: اختصاص الكلام بالمتكلّم بواسطة التأليف من قيامه بالمتكلّم، لا بحسب الحقيقة، وإلّا لكان مخالفاً لحكم بداهة العقل.

(وَمِنْ هُنا)؛ أي: من أجل أنّ الإطلاقات الثلاثة حقيقةٌ، وعدم توقّف إضافته حقيقة على قيامه به، (يَظْهَرُ وَجْهُ اخْتِلافِ المَذاهِبِ) في تحقيق كلامِه تعالى، وقِدمِه وحدوثِه، المتفرّعة عن قياسَينِ متعارضَينِ في النتيجة بحسب الظاهر، وهما:

كلام الله تعالى صفة له، وكلّ ما هو صفة له قديم.

وكلام الله تعالى مركّب من الحروف والأصوات، وكلّ ما هو كذلك فهو حادث.

فِي أَنَّهُ مِنْ مَقُولةِ اللَّفْظِ أَو لا، وَأَنَّهُ حادِثٌ أَو قَدِيمٌ.

وَأَنَّ المُرادَ بِقِدَمِ اللَّفْظِ: قِدَمُ المَلْفُوظِ، وَهُوَ المُرَكَّبُ مِنَ الحُرُوفِ، الحاصِلُ في العِلْمِ القَدِيـمِ؛ فَإِنَّهُ المَلْفُوظُ بِالتَّلَفُّظِ الحادِثِ، والمَكْتُوبُ

---

و(فِي أَنَّهُ مِنْ مَقُولةِ اللَّفْظِ، أَو لا) من مقولته، (وَ) في (أَنَّهُ حادِثٌ أَو قَدِيمٌ). ويظهر أنّه لا تناقض بين نتيجتَي القياسَينِ؛ لاختلاف الموضوع.

وأنّه[١] يمكن جعل النزاع لفظيّاً بأن يقال: من قال بأنّه قديم كالشيخ[٢]؛ أراد به: المعنى النفسيّ الغير المتبدّل، ومن قال بحدوثه وعدم قيامه به تعالى كالمعتزلة؛ أراد به: اللفظ الحادث القائم بالهواء أو النقوش الموجَدة في اللوح المحفوظ، ومن قال بأنّ الكلام اللفظي قديم قائم بذاته تعالى كالحنابلة؛ أراد به: الملفوظ الحاصل في العلم الأزليّ، ومن قال بحدوثه وقيامه به تعالى كالكرّاميّة؛ أراد به: القيام بحسب الظاهر من الاختصاص به.

(وَ) يظهر[٣] أيضاً (أَنَّ المُرادَ بِقِدَمِ اللَّفْظِ) على القول به: (قِدَمُ المَلْفُوظِ، وَهُوَ)؛ أي: الملفوظ القديم هو (المُرَكَّبُ مِنَ الحُرُوفِ) المفهوم لنا بمعونة الأصوات القائمة بالهواء، (الحاصِلُ) ذلك المركّب (في العِلْمِ القَدِيـمِ، فَإِنَّهُ)؛ أي: ذلك المركّب الحاصل فيه هو (المَلْفُوظُ بِالتَّلَفُّظِ الحادِثِ، والمَكْتُوبُ)

---

(١) عطف على قوله: «يظهر وجه اختِلاف...»؛ أي: ومن أجل أنّ الإطلاقات الثلاثة حقيقةٌ، يظهر أنّه يمكن جعل النزاع لفظيّاً.

(٢) أي: الشيخ أبي الحسن الأشعري.

(٣) عطف على قوله: «يظهر وجه اختِلاف...»؛ أي: ومن أجل أنّ الإطلاقات الثلاثة حقيقةٌ يظهر أن المراد بقدم اللفظ: قدم الملفوظ.

بِالكِتابةِ الحادِثةِ.

وَلا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ المَلْفُوظِ قِدَمُ التَّلَفُّظِ العارِضِ لَهُ، كَما فِي المُرَكَّبِ الحاصِلِ فِي العِلْمِ القَدِيمِ بِدُونِ العارِضِ، فَصَحَّ ما ذَهَبَ إِلَيهِ الحَنابِلَةُ بِدُونِ مُحالٍ.

---

لنا (بِالكِتابةِ الحادِثةِ، وَلا يَلْزَمُ من قِدَمِ المَلْفُوظِ) والمكتوب (قِدَمُ التَّلَفُّظِ العارِضِ) والكتابةِ العارضةِ (لَهُ)؛ لجواز أن يحصل في العلم القديم بدون عارضه من التلفّظ والكتابة؛ (كَما فِي المُرَكَّبِ الحاصِلِ فِي العِلْمِ القَدِيمِ بِدُونِ العارِضِ)، فلا يلزم من حدوثه حدوث المعروض، (فَصَحَّ ما ذَهَبَ إِلَيهِ الحَنابِلَةُ) من أنّ كلامه تعالى حروف وأصوات، وهي قديمة، (بِدُونِ مُحالٍ)؛ لأنّه لا يرد عليه أنّ حصول كلّ حرف مشروط بانقضاء الآخر، فيكون له أوّلٌ، فيلزم قيام الحوادث به تعالى؛ لأنّ التعاقب والانقضاء على ما ذكره المصنّف في التلفّظ بالألفاظ، لا في أنفسها.

أقول: إنْ أراد بالملفوظ: الملفوظات الخارجيّة فمع[1] أنّه يؤول مذهب الحنابلة إلى ما ذهب إليه صاحب «المواقف»[2] في بيان مراد الشيخ[3] بالكلام

---

(١) قوله: «مع» ظرف متعلّق بقوله: «يتّجه عليه أنّه لا معنى لقوله...».

(٢) صاحب كتاب «المواقف» هو: القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، كان إماماً في المعقولات محققاً مدققاً، له مؤلفات في الكلام والأخلاق والأصول والبيان، ولد بـمنطقة (إيج) التابعة لشيراز بعد سنة (٧٠٨هـ)، وتوفي مسجوناً بقعلة كرمان بعد خلافه مع حاكمها سنة (٧٥٦هـ). من تلاميذه: سعد الدين التفتازاني، وشمس الدين الكرماني. ومن مؤلفاته: «المواقف» في الكلام، و«العقائد العضدية»، و«شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و«الفوائد الغياثية» في المعاني والبيان.

(٣) أي: الشيخ أبي الحسن الأشعري.

............................................

النفسي؛ من أنّه أمر شامل للّفظ والمعنى[1]، بمعنى: الصفة القديمة التي لها مدخل في الترتيب الوضعي لألفاظ القرآن، قائم بذاته تعالى، وأنّ الأدلّة الدالّة على الحدوث يجب حملها على حدوث الصفات المتعلّقة بالكلام من الكتابة والحفظ وأمثالهما، وأنّه[2] يتّجه عليه أمورٌ:

منها: أنّه ينافي ما ذهب إليه الشيخ من أنّ كلامه تعالى واحد بسيط،

---

(١) ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الكلام القديم هو المعنى النفسي فقط. وهو يعني أن اللفظي ـ وهو المقابل للنفسي المكوَّن من الحروف والأصوات ـ حادث، هذا ما فهمَه جمهور الأصحاب من كلام الأشعري.
إلا أن القاضي عضد الدين الإيجي (٧٠٨هـ) تفرّد بتفسير لكلام الأشعري في رسالة له، فذهب إلى أن اللفظي ينقسم إلى لفظي غير مكوّن من الحروف والأصوات؛ ولفظي يكون بذلك، وأن القديم من كلامه تعالى يشمل النفسي واللفظي الذي ليس بالحروف والأصوات، إذ يلزم على القول بحدوث اللفظي بالكلية لوازم كثيرة، منها: عدم التكفير لمنكر كلاميّة ما بين الدفتين؛ وقد عُلم بالضرورة أنه كلام الله تعالى، ومنها: لزوم عدم المعارضة والتحدّي بهذا النظم للقرآن.
ثم قال القاضي عضد الدين الإيجي: «وهذا البحث وإن كان ظاهره خلاف ما عليه متأخرو القوم، لكن بعد التأمّل يُعرف حقيقته. والحقّ أن هذا المحمل محمل صحيح لكلام الشيخ، ولا غبار عليه».
وقد تلقّى بعض المتأخرين من الأشاعرة كلام عضد الدين الإيجي بالقبول، وأنكره بعضهم.
ينظر: الإيجي، «رسالة في صفة الكلام مع شرح ابن كمال باشا» (ص٤٣ و٤٤)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٣٣-٢٣٥)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١١٦و١١٧)، و«حاشية الشيخ زكريا الأنصاري على شرح العقائد النسفية» (ص٣٨٤)، والمدرس، «الوسيلة في شرح الفضيلة» (ص٥٢٨و٥٢٩).

(٢) عطف على قوله: «أنّه يؤول مذهب الحنابلة...».

........................................................................

وتعدّده بحسب التعلّق.

وأنّ[١] كون الألفاظ قائمة بذاته تعالى يفضي إلى كون الأصوات مع كونها متّحدَ النوع وأعراضاً سيّالةً موجودةً بوجود لا تكون فيه سيّالة[٢]، يتّجه[٣] عليه أنّه لا معنى لقوله: (وهو المركّب الحاصل... إلخ)؛ لأنّه إنّما ينطبق على الصور العلميّة.

وإنْ أراد[٤] به: الصورَ العلميّة، فمع[٥] أنّه يؤول إلى ما سننقله عن المحقّق الدوّانيّ، وينافيه ما في كتب القوم؛ من أنّ الحنابلة ذهبوا إلى أنّ كلامه تعالى حروف وأصوات مرتّبة، وهي قديمة، ومنعوا أنّ كلّ مؤلّف منها حادث، يرِدُ[٦] عليه أنّه لا معنى للقول بكون التلفّظ عارضاً له؛ إذ ليس الألفاظ حينئذٍ من الموجودات الخارجيّة، وأنّ القول بكونه عارضاً لها وحادثاً يستلزم حدوث الألفاظ؛ إذ معنى عروضه للألفاظ: إيجادها به، فيلزم تأخّرها بالذات عن التلفّظ.

قال المحقّق الدوّانيّ بعد تمهيد مقدمة هي[٧]: (أن مبدأ الكلام النفسيّ

---

(١) عطف على قوله: «أنّه ينافي...».

(٢) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٣٨).

(٣) جواب لقوله: «إنْ أراد بالملفوظ: الملفوظات الخارجيّة، فمع أنّه يؤول...».

(٤) عطف على قوله: «إنْ أراد بالملفوظ: الملفوظات الخارجيّة...».

(٥) قوله: «مع» ظرف متعلّق بقوله: «يرِدُ عليه أنّه لا معنى...».

(٦) جواب لقوله: «وإنْ أراد به: الصورَ العلميّة...».

(٧) أي: هذه المقدمة هي: «أن مبدأ الكلام النفسيّ فينا... وما رتّبه غيرنا هو كلام الغير»، ومقول القول هو: «كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتّبها... إلخ».

..................................................................

فينا صفة يتمكّن بها من نظم الكلمات على وجه ينطبق على المقصود، وهي ضدّ الخرس ومبدأ الكلام النفسيّ، وهي غير العلم؛ فإنّها قد يتخلّف عنه، فإنّ كلام الغير معلوم لنا؛ وليس كلامنا، بل كلامنا كلماتٌ رتّبناها في خيالنا، وما رتّبه غيرنا هو كلام الغير): كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتّبها في علمه الأزليّ، بصفته الأزليّة، التي هي مبدأ تأليفها، وهذه الصفة قديمة، وتلك الكلمات المرتّبة بحسب وجودها العلميّ أزليّة أيضاً كسائر الممكنات، وليس كلام الله تعالى إلّا ما رتّبه تعالى بنفسه بلا واسطة، والكلمات لا تعاقب بينها بحسب ذلك الوجود، ولمّا كان علمه تعالى واحداً محيطاً بجميع المعلومات كان كلامه واحداً مشتملاً على أقسامه، ولمّا كان أزليّاً كان الخطاب متوجّهاً إلى مخاطب مقدّر، فلا إشكال في ورود بعضها بصيغة المضيّ، وبعضها بالحال، وبعضها بالاستقبال، وهذا تنقيحٌ لمذهب الأشعريّ. انتهى[1].

وأقول: هذا منقّح عما أورد على سائر المذاهب. ومراده بالترتيب: هو الإجماليّ، فلا ينافي مذهبه من جعل علمه تعالى إجماليّاً، ونفيه الترتيب التفصيليّ المستلزم للاتناهي الصور العلميّة.

لكن فيه أنظار:

أمّا أولاً: فلأنّ ما في المقدمة يدلّ على مغايرة تلك الصفة للعلم بالذات،

---

(١) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٤١-٢٤٣).

لكن كلام الدواني ينتهي بقوله: «...لا تعاقب بينها بحسب ذلك الوجود»، والمقطع الأخير من قوله: «ولمّا كان علمه تعالى واحداً محيطاً... إلخ» ليس من كلام الدواني في هذا الموضع.

وقوله: (لمّا كان علمه... إلخ) يدلّ على اتّحادها معه بالذات، وتغايرهما بالاعتبار.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مذهب الشيخ جعل الكلام صفة مغايرة بالذات لسائر الصفات، فكيف يكون ما ذكره تنقيحاً لمذهبه؟

وأمّا ثالثاً: فلأنّه إنّما يتمّ لو قيل بالوجود الذهنيّ، ليكون ما نقرؤه متّحداً بالذات مع ما في علمه تعالى؛ لئلّا يتّجه عدم وجوب تكفير مَن أنكر كون القرآن كلام الله تعالى، وعدم التحدّي بكلام الله تعالى، والشيخ لا يقول به(١).

وأمّا رابعاً: فلأنّ التكليف لا يتعلّق بنا إلّا بحسب الوسع والطاقة، ولا وسع لنا إلا بحسب الصفات المألوفة لنا؛ كما يشعر به قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»(٢)، والصفة التي نتمكّن بها من نظم الكلمات ونشاهدها فينا هي القدرة، ولا حاجة في العلم بتلك الكلمات إلى صفة أخرى؛ فإنّ إيجادها بالقدرة فيما لا يزال كافٍ لتعلّق العلم بها أزلاً؛ كما أنّ تعلّق قدرة العبد بتأليفاته كسباً أو خلقاً كافٍ في تعلّق علمه تعالى بها أزلاً(٣).

---

(١) أي: والحال أن الشيخ أبا الحسن الأشعري لا يقول بالوجود الذهني.

(٢) قال النووي في «فتاواه» (ص١٢٠) عن حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» المنسوب إلى النبي ﷺ: «ليس هو بثابت». ونقل السيوطي كلام النووي هذا في «ذيل اللآلئ المصنوعة» (ص٤٢٧)، وأقرّه.

وقال ابن حجر الهيتمي في «الفتاوى الحديثية» (ص٥٣٢): «لا أصل له، وإنما يحكى من كلام يحيى بن معاذ الرازي الصوفي. ومعناه: من عرف نفسه بالعجز، عرف ربه بصفات الجلال».

(٣) زاد في نسخة (ب) بعد ذلك: «ثمّ رأيتُ صاحب المحاكمات أشار إلى ذلك».

................................................................................

لا يقال: فيكون الكلام راجعاً حينئذٍ إلى صفة القدرة على خلق الكلمات في محلّ، وظواهر النصوص تدلّ على مغايرته لها.

لأنّا نقول: النصوص إنّما تدلّ على قيام التكلّم به، ومعناه: إيجاد الكلام؛ لكونه فعلاً متعلّقاً به؛ كما أنّ التلفّظ بمعنى: إيجاد اللّفظ، ولا يلزم قيام المأخذ البعيد بمنعوت القريب كالـمتشمّس والمتحوّل والمتلفّظ، ولا يخفى أنّ ذلك الإيجاد كافٍ في القول بأنّ القرآن كلامه تعالى؛ لأنّه عالم بما يوجده؛ كما أنّ ما كتبه الشافعيّ رضي الله عنه يقال: إنّه كلامه إذا ألّـفه بنفسه؛ لحصول صورته في ذهنه. وليس معنى المتكلّم: من قام به الكلام النفسيّ، وإلّا لصحّ إطلاقه علينا حال السكوت. هذا ما بدا لي في هذا المقام، والله أعلم بحقيقة الكلام.



وَلا بُدَّ أَيضاً أَنْ يَكُونَ حَيّاً؛ لِتَوَقُّفِ الصِّفاتِ السّابقةِ عَلَيهِ.

## (بيان صفة الحياة)

(وَلا بُدَّ أَيضاً أَنْ يَكُونَ حَيّاً)؛ لأنّ ضد الحياة نقص، سواء كانت عبارة عن صفة توجب صحة العلم والقدرة، أو عن كونه تعالى يصحّ أن يَعْلَم ويَقْدِر، وهو[1] عليه تعالى محال، و(لَتِوَقُّفِ الصِّفاتِ السّابِقةِ)؛ أي: السابق بعضها صريحاً وبعضها ضمناً (عَلَيهِ)؛ أي: على كونه تعالى حيّاً.

وإثبات الحياة بالأدلّة السمعيّة دورٌ؛ لأنّ إثبات العلم بها يستلزم الدورَ، وإثباته إثباتها؛ لكونه تابعاً لها، ولذا لم يستدلّ بها.

* * *

(١) أي: النقص.

ثُمَّ إِنَّهُ .............................................

## (العلاقة بين ذاته تعالى وصفاته)

(ثُمَّ) اعلمْ (إِنَّهُ) اختلف في الصفات، فقال جمهور المتكلّمين: إنّها غير الذات[1]؛ إذ لا يعقل من العالِـم مثلًا إلاّ من له العلم، والعلم وجوديّ، فيكون زائداً على الذات في الوجود[2].

ووافقهم الصوفيّة، إلّا أنّهم قالوا: لا احتياج له تعالى إلى الصفة الموجودة في تحقّق أثرها، بل لو لم توجد كان الأثر بحاله، إلّا أنّ وجودها أكمل؛ لاقتضاء كمال الذات لها.

وقد يقال: في مذهبهم إيهام تعطيل الصفة.

وفيه: أنّ مجرّد وجودها فائدة، على أنّه يمكن كونها أسباباً عادية للآثار كسائر الأسباب عند الأشعريّ، فلا استكمال، ولا تعطيل.

وقالت المعتزلة والفلاسفة: إنّها عين الذات، بمعنى: أنّ ذاته تعالى من حيث إنّه مبدأ الانكشاف علم، وهكذا في سائر الصفات. فالتغاير بين الصفة

---

(١) قال عبد الحكيم السيالكوتي: «لا يخفى أن الغيرية التي أثبتوها بمعنى: الزيادة عليه في الخارج، والغيرية التي نفوها بمعنى: أخص من ذلك، وهي إمكان الانفكاك، فلا تقابل بينهما. فالصواب: أنها ـ الصفات ـ عين الذات، أو زائدة عليها في الخارج».
تنظر: «حاشية السيالكوتي على شرح العقائد العضدية» (ص٩١-٩٢).

(٢) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج١/ ص٢٦٠و٢٧٢و٢٧٣)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص٥١).

.........................................................................

والذات حاصل بالاعتبار، فلذا أفاد حملها عليه، وتميّزت الصفات وافتقرت إلى الإثبات، وصِدق المشتقّ إنّما يقتضي زيادة العالِـميّة التي هي أمر اعتباريّ؛ لا العلم الذي هو موجود عينيّ(١).

واستدلّ الفريقان(٢) على نفي الغيريّة بأنّها لو زادت على الذات لكانت ممكنة؛ لاحتياجها إلى الموصوف، فلا بدّ من علّة، فإن كانت ذات الواجب لزم كون الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً، وإن كانت غيره لزم احتياجه تعالى في صفات كماله إلى غيره، فيكون مستكملاً به(٣).

والجواب ـ بعد تسليم احتياجها إلى العلّة وكونه واجباً ـ: أنّا لا نسلّم كونه واحداً(٤) حقيقيّاً؛ لاتصافه تعالى بسلوب وإضافات كثيرة، ولا امتناعَ كونه قابلًا

(١) ينظر: الهمداني (القاضي عبد الجبار)، «المختصر في أصول الدين» (ج١/ ص٢١٢)، والملاحمي، «الفائق في أصول الدين» (ص١٠٨).

(٢) أي: المعتزلة والفلاسفة.

يبدو أن الشارح العلامة القرداغي تبع جلالَ الدين الدواني في نسبة هذا الدليل إلى كلّ من الفلاسفة والمعتزلة، واعترض السيالكوتي على الدواني في ذلك؛ لأن هذا ليس دليل المعتزلة، بل هو دليل الفلاسفة، ودليل المعتزلة هو ما سيأتي من لزوم تعدّد القدماء.

لكن جمال الدين الأفغاني أجاب: بأنه لما كان مُدَّعَى الفلاسفة والمعتزلة واحداً في الحقيقة، فما كان دليلاً لأحدهما فهو دليل للآخر.

تنظر: «حاشية السيالكوتي على شرح العقائد العضدية» (ص٩٢-٩٣)، و«تعليقات جمال الدين الأفغاني على شرح العقائد العضدية» (ص٣٢١).

(٣) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج١/ ص٢٦٢-٢٦٦)، والأصفهاني، «مطالع الأنظار» (ص١٧٧و١٧٨).

(٤) في نسخة (ب): «واجباً».

وفاعلاً. كيف وأدلّته مدخولة؟ كما فصّل في موضعه، وأشرنا فيما مرّ إلى بعضها.

لا يقال: صدورها عنه تعالى إمّا بالاختيار؛ فيلزم التسلسل؛ لاحتياج إيجاد القدرة مثلاً إلى قدرة أخرى، وهكذا، وحدوث الصفات؛ لأنّ كلّ ما صدر بالاختيار فهو حادث(١)؛ خلافاً للآمدي(٢). أو بالإيجاب(٣)؛ فيلزم النقص؛ إذ لو لم يكن الإيجاب نقصاً لجاز اتّصافه تعالى به بالنسبة إلى بعض مصنوعاته. ودعوى أنّ إيجاب الصفات كمال وغيرِها نقص، مُشكِلة(٤).

لأنّا(٥) نختار الشق الثاني، ولا إشكال فيها؛ لأنّ صدور الصفات بالاختيار لاستلزامه الحدوث نقص، فيكون صدورها بالإيجاب كمالاً، بخلاف غيرها؛ إذ لا قدح في حدوثه(٦).

وقولهم: (كلّ صادر عن الواجب صادرٌ بالاختيار) مقيّدٌ بكون الصادر حادثاً،

(١) تنظر: «حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» (ج١/ ص٢٧٠).
(٢) هو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي الشافعي، عالم أصولي متكلم منطقي، صاحب ذكاء مفرط، ولد في مدينة (آمد) بكردستان تركيا سنة (٥٥١هـ)، وتوفي بدمشق سنة (٦٣١هـ)، له مؤلفات كثيرة في الكلام والأصول والفلسفة؛ منها: «أبكار الأفكار في أصول الدين»، و«الإحكام في أصول الأحكام»، و«المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين».
(٣) عطف على قوله: «إمّا بالاختيار».
(٤) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص٥٧).
(٥) جواب قوله: «لا يقال: صدورها عنه تعالى إمّا بالاختيار... إلخ».
(٦) أي: في حدوث غير الصفات؛ لأنّ صدور غير الصفات عنه تعالى بالاختيار، فيكون حادثاً، ولا قدح في حدوث غير ذاته تعالى وصفاته.

.......................................................................................................

أو مخصوص به عقلاً؛ كقولهم: (علّة الاحتياج إلى المؤثّر: هو الحدوث)(١).

وقالت المعتزلة: لو كانت للواجب صفاتٌ موجودة، لزم قيامُ الحوادث به تعالى؛ إن كانت حادثةً، وتعدّدُ القدماء؛ إن كانت قديمةً، والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء، فما ظنّك بمن أثبت الأكثر؟(٢).

ويتّجه عليهم: أنّ تكفير النصارى لإثبات آلهة ثلاثة؛ كما يشعر به قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

وما يقال يتّجه عليهم(٣): أنّ تكفيرهم(٤) لإثبات قدماء مستقلة بذواتها، فلا يلزم من تكفيرهم تكفير الأشاعرة، مندفعٌ بأنّه لا كفر في إثبات القدماء المتغايرة بالذات، ولذا لم يكفر الفلاسفة في إثبات العقول المجرّدة القديمة.

وقال الشيخ الأشعري: إنّها لا هو، ولا غيره(٥). مستدلاً بأنّ نفي عينية

---

(١) ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص٥٨)، و«حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» للدواني (ج١/ ص٢٧٠-٢٧٢).

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار الهمداني، «شرح الأصول الخمسة» (ص١٨٢و١٨٣)، والملاحمي، «الفائق في أصول الدين» (ص١١٢).

(٣) أي: على المعتزلة.

(٤) أي: النصارى.

(٥) أي: إنّ صفاته تعالى ليست عين ذاته تعالى، ولا غير ذاته، ولكنها زائدة على الذات قائمة بها؛ أي: أن كلًا من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك إحداهما عن الأخرى من حيث الوجود، وإن كان مفهوم الذات غير مفهوم الصفة. =

الصفة مع الموصوف بديهيٌّ، والعرف واللغة يشهدان بأنّهما ليسا بغيرين، فلا يلزم على القول بزيادة الصفات القول بتعدّد القدماء المغايرة، وبإثبات قديم غير الله تعالى[(١)].

ولمّا كان قوله[(٢)] بحسب الظاهر رفعاً للنقيضَينِ، ويلزمه الجمع بينهما، أجاب الإمام الرازيّ[(٣)] بأنّه لم ينفِ الغير بمعنى نقيض هو هو، ليلزم ذلك، بل بمعنى آخر اصطلح عليه هو، أخصّ مطلقاً من المعنى اللغوي؛ حيث قال: «الغيران موجودان يجوز انفكاك كلّ منهما عن الآخر بحسب تجويز العقل. فالنزاع بين الفريقين لفظيّ»[(٤)].

ويتّجه عليه: أنّه لو كان كذلك لكان الحكم بعدم مغايرة الذات للصفة

= ينظر: الآمدي، «أبكار الأفكار» (ج١/ ص٣٧٦)، والتفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ص١٠٧).

(١) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج١/ ص٢٧٤)، والتفتازاني، «شرح العقائد النفسية» (ج١/ ص١٠٧).

(٢) أي: الشيخ الأشعري.

(٣) هو سلطان المتكلمين الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المعروف بابن خطيب الري، العلامة المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول، أشعري العقيدة، شافعي المذهب، ولد في (الري) وإليها نسبته سنة (٥٤٤هـ)، وتوفي في (هراة) سنة (٦٠٦هـ)، له مؤلفات كثيرة، منها: «التفسير الكبير ـ مفاتيح الغيب»، و«نهاية العقول» في علم الكلام، و«المحصول» في أصول الفقه، و«مناقب الإمام الشافعي». رحمه الله ونفعنا بعلومه.

(٤) ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج١/ ص٣١٨)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (مع حاشية الكلنبوي) (ج١/ ص٢٩٥).

ذَكَرَ بَعْضُ المُحَقِّقِينَ: أَنَّهُ تَعالَى لَـمّا كانَتْ صِفاتُهُ مِنْ مُقْتَضَياتِ ذاتِهِ كالْوُجُودِ؛ كانَتْ في مَرْتَبَتِهِ في اقْتِضاءِ الذاتِ إِيّاها، وَفي..........

---

بديهيّاً، مع أنّه استدلّ عليه على أنّ الغرض ـ وهو نفي القدماء المغايرة[1] ـ لا يترتّب عليه.

وأجاب صاحب «المواقف»[2]: بأنّ مراده أنّها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود[3]. أمّا إذا أريد الصفات المحمولات فظاهر، وأمّا إذا أريد مبادئها فلأنّ مفهوم العلم ـ أعني: مبدأ الانكشاف ـ غير مفهوم اسم الذات؛ مع اتّحادهما وجوداً، وكذا باقي الصفات.

و(ذَكَرَ بَعْضُ المُحَقِّقِينَ) وهو عبد الحكيم[4]، توجيهاً لكلام الشيخ؛ حيث قال: «والذي عندي أنّ ما وقع من الشيخ الأشعريّ هو أنّ صفاته تعالى ليست غير الذات؛ لأنّ الغيرَينِ موجودان يجوز الانفكاك بينهما، والباقي من إلحاقات المشائخ[5]»، ومقصوده: (أَنَّهُ تَعالىَ لَمّا كانَتْ صِفاتُهُ مِنْ مُقْتَضَياتِ ذاتِهِ) ولوازمه (كالْوُجُودِ، كانَتْ) الصفات (في مَرْتَبَتِهِ)؛ أي: الوجود (في اقْتِضاءِ الذاتِ إِيّاها)؛ كما تقتضي الوجودَ بلا تأخّرها عنه، (وَفي) مرتبته في

---

(١) في نسخة (ب): «نفي تعدّد القدماء المغايرة».

(٢) وهو القاضي عضد الدين الإيجي.

(٣) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٤/ ص٦٠).

(٤) هو عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي، فقيه حنفي، علامة محقق، مشارك في أنواع من العلوم، توفي سنة (١٠٦٧هـ)، له تآليف، منها: «حاشية على تفسير البيضاوي»، و«حاشية على شرح المواقف» في علم الكلام، و«حاشية على المطوّل» في البلاغة.

(٥) تنظر: «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (ج٤/ ص٦١و٦٢).

كَونِها لازِمةً لَهُ تَعالى، فَلا يُتَصَوَّرُ كَونُها آثاراً صادِرةً عَنْهُ، لا بِالإيجابِ، وَلا بِالاخْتِيارِ؛ لِأَنَّ مَرْتَبَةَ الإِيجادِ بَعْدَ مَرْتَبَةِ الوُجُودِ، فَلا تَكُونُ مُسْتَنِدةً إِلى عِلّةٍ مُوجِدةٍ، نَعَمْ تَكُونُ مُقْتَضياتُ ذاتِهِ كالوُجودِ، وَهذا مَعْنَى قَولِهِمْ: «إِنَّها لَيسَتْ غَيرَ الذّاتِ»؛ أي: أُمُوراً يُمْكِنُ انْفِكاكُها مِنْهُ فِي الوُجُودِ، بِأَنْ تَكُونَ مَوجُودةً بَعْدَ مَرْتَبَةِ وُجُودِهِ، فَتَكُونَ آثاراً مُسْتَنِدةً إِلَيهِ، بَلْ حالُها حالُ الوُجُودِ. انْتَهى.

وَمَعْنى كَونِها مِنْ مُقْتَضَياتِ الذّاتِ كالوُجُودِ: أَنَّها مُنْتَزَعةٌ مِنَ الذّاتِ

---

(كَونِها لازِمةً لَهُ تَعالى، فَلا يُتَصَوَّرُ كَونُها آثاراً صادِرةً عَنْهُ) تعالى، (لا) صدوراً (بِالإيجابِ، وَلا) صدوراً (بِالاخْتِيارِ؛ لِأَنَّ مَرْتَبَةَ الإِيجادِ بَعْدَ مَرْتَبَةِ الوُجُودِ)؛ لأنّ الفاعل يجب تقدّمه بالوجود تقدّماً ذاتيّاً على المفعول، (فَلا تَكُونُ مُسْتَنِدةً إِلى عِلّةٍ مُوجِدةٍ، نَعَمْ تَكُونُ) الصفات (مُقْتَضياتِ ذاتِهِ) تعالى (كالوُجُودِ) عند القائلين بزيادته على الذات، (وَهذا مَعْنَى قَولِهِمْ: إِنَّها لَيسَتْ غَيرَ الذّاتِ؛ أي: أُمُوراً يُمْكِنُ انْفِكاكُها مِنْهُ فِي الوُجُودِ)، وذلك الانفكاك (بِأَنْ تَكُونَ مَوجُودةً بَعْدَ مَرْتَبَةِ وُجُودِهِ) تعالى، (فَتَكُونَ آثاراً مُسْتَنِدةً إِلَيهِ، بَلْ حالُها حالُ الوُجُودِ) في الاقتضاء واللزوم، وكذا سائر لوازم الماهية، فإنّ الأربعة ليست فاعلة لزوجيّتها إيجاباً ولا اختياراً، بل الزوجيّة مجعولة بجعلها». (انْتَهى) ما ذكره عبد الحكيم[1].

(وَمَعْنى كَونِها مِنْ مُقْتَضَياتِ الذّاتِ كالوُجُودِ: أَنَّها مُنْتَزَعةٌ مِنَ الذّاتِ

---

(١) ينظر: المصدر السابق (ج٣/ ص١٨٦).

بِالذّاتِ كـالوُجُودِ، لا أَنَّها آثارُهُ، حَتَّى يُنافِيَ ما بَعْدَهُ.

هذا، .............................................

---

بِالذّاتِ) لا بالواسطة؛ (كَـما أنّ (الوُجُود) منتزع عنه بالذات، (لا أَنَّها آثارُهُ حَتَّى يُنافِيَ ما بَعْدَهُ) من عدم تصوّر كونها آثاراً صادرة عنه تعالى.

(هذا) فصفة العلم هو كونه تعالى بحيث ينكشف له الأشياء بذاته، وكذا البواقي، فلا يكون غير الذات؛ لما ذكره، ولا عينه؛ إذ لا معنى لكون القائم بغيره عين القائم بذاته.

فما يقال: إن كانت الصفات عنده واجبة فمحذور تعدّد الواجب باقٍ، وإن كانت ممكنة فاستغناء بعض الممكنات عن الموجِد لازم. فالحقّ أنّ المقتضي علّة تامّة لمقتضاه، منشؤه عدم ملاحظة قوله: (كالوجود... إلخ)؛ فإنّه مشعر بأنّها أمور انتـزاعيّة، فلا تكون شيئاً منهما؛ لأنّهما قسمان للموجود العيني، على أنّ علة الاحتياج إلى المؤثّر عند جمهور المتكلمين هو الحدوث، فاستغناء بعض الممكنات عن الموجِد ليس بمحال، والمحال استغناء الحادث عنه.

نعم، لو كانت موجودات عينية لاحتاجت في القيام إليه تعالى، وأين القيام من الإيجاد؟

ولا يخفى أنّ مآل التوجيهين الأخيرين إرجاع مذهب الشيخ إلى مذهب المعتزلة، ولكن يمكن تصحيح مذهبه بلا إرجاع إليه؛ بمعونة ما ذكرناه، مع ملاحظة جواب الإمام(١)، فتأمّلْ.

قال المحقّق الدوّانيُّ: «اعلمْ أنّ مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست

---

(١) أي: الإمام فخر الدين الرازي.

..............................................................................................

من الأصول التي يتعلّق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعتُ بعض الأصفياء أنّه قال: عندي أنّ زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها ممّا لا يُدرك إلّا بالكشف». انتهى(١).



(١) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج١/ ص٣٠٠-٣٠١).

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن مسألة زيادة الصفات على الذات، أو عدم زيادتها خارجة عن أصول العقيدة التي يتعلّق بها تكفير أحد الطرفين، ما دام الكلّ قائلين بكمال ذاته تعالى.

وفضّل كثير من أهل العلم عدم الخوض في هذه المسألة؛ لأنها من المسائل التي لا يستطيع العقل البشري إدراكها والوصول إلى اليقين فيها.

قال العلامة السيد عبد الرحيم المولوي التاوكوزي الكردي في منظومته «الفضيلة في أصول الدين»:

كَكُنهِهِ عَنْ كُنْهِ وَصْفِهِ اتَّقُوا ... بِخائِضٍ في وَصْفِهِ لا تَلْحَقُوا
زائِدةٌ عن ذاتِهِ عَزَّ عَلا، ... أو عَيْنُها، وغَيْرُها، أو لا وَلا
فَلَيْسَ مِنْ جَنابِهِ اللطيفِ ... على الوَرى بذاكَ مِنْ تَكْلِيفِ

وقال العلامة ملا باقر البالكي: «الحق هو التوقّف عن العينيّة والزيادة، بأن نؤمن بأن الله تعالى حيٌّ عليمٌ إلى آخر الصفات، ولا نقول: إنها عينٌ، أو زائدةٌ».

وقال الشيخ محمّد عبده: «وأمّا كون الصفات زائدةً على الذات... فممّا لا يجوز الخوض فيه؛ إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه».

ينظر: المدرس، «الوسيلة في شرح الفضيلة» (ص٥٣٦-٥٣٧)، والبالكي، «الألطاف الإلهية» (ج٢/ ص٢١٤)، ومحمد عبده، «رسالة التوحيد» (ص٤٣).

ثُمَّ يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَدَلَّ على ثُبُوتِ الصّانِعِ أيضاً بِما شاهَدْنا نَحْنُ وَآباؤُنا؛ مِنْ وُقُوعِ مُكافأةِ الأَعْمالِ فِي دارِ الدُّنيا مُكَرَّرةً، بِحَيثُ صارَتْ يَقِينِيّةً؛ فَإِنَّهُ لا بُدَّ لَها مِنْ فاعِلٍ خارِجٍ عَنِ العالَمِ، يَكُونُ نِسْبَتُهُ إِلى الكُلِّ عَلى السَّواءِ، حَتّى تَقَعَ كَما يَنْبَغِي وَعَلى ما يَنْبَغِي، وَما هُوَ إِلّا الواجِبُ لِذاتِهِ، المَوصُوفُ بِالصِّفاتِ الذّاتِيّةِ؛ كَما مَرَّ.

---

## (دليل عقليّ على وجود الصانع للعالَم)

(ثُمَّ)؛ أي: بعد إثبات الواجب تعالى وصفاته بالدلائل المارّة، (يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَدَلَّ على ثُبُوتِ الصّانِعِ أَيضاً)، زيادة بصيرة للموحّدين، وتوطئة لإثبات المعاد، (بِما) بالذي (شاهَدْنا)ه (نَحْنُ وَآباؤُنا؛ مِنْ) وقوع (مُكافأةِ الأَعْمالِ) حسنةً أو سيّئةً (فِي دارِ الدُّنيا مُكَرَّرةً)، بدون أن يكون للعبد مدخل فيها، (بِحَيثُ صارَتْ يَقِينِيّةً) لأولي الأنظار، وعبرةً لأولي الأبصار؛ (فَإِنَّهُ لا بُدَّ لَها)؛ أي: لتلك المكافأة (مِنْ فاعِلٍ خارِجٍ عَنِ العالَمِ)؛ لِـ(يَكُونَ نِسْبَتُهُ إِلى الكُلِّ) من أنواع العالم وأصنافه وأشخاصه (عَلى السَّواءِ)، ولا يكون مناسباً لنوع أو لصنف أو لشخص دون آخر، (حَتّى تَقَعَ) تلك المكافأة (كَما يَنْبَغِي)، و(عَلى ما) أي طريق (يَنْبَغِي) وقوع المكافأة عليه، (وَما هُوَ)؛ أي: ذلك الخارج (إِلّا الواجِبُ لِذاتِهِ) تعالى، (المَوصُوفُ بِالصِّفاتِ الذّاتِيّةِ؛ كَما مَرَّ).

أقول: إنْ أراد وقوع مكافأة جميع الأعمال فممنوع، كيف وسيصرّح

..............................................................................

بأنّ هذه المكافأة قد لا تقع في هذه النشأة؟ وإنْ أراد وقوع بعضها فمسلّم؛ لكن لم لا يجوز كون فاعل تلك المكافأة من جملة العالم مناسباً لبعض، ولذا وقع مكافأته، دون بعض آخر؟ على أنّه بعد تسليم وقوع جميعها يتّجه أنّه يجوز كونه جوهراً بسيطاً ممكناً، ينحصر فيه نوعه، فيكون نسبته إلى الكلّ على السواء.

نعم، لو ادُّعي كونه دليلاً إقناعيّاً، وعُلِّل خروجه عن العالم بأنّ الذهن ينساق منها إلى أنّ صانعها لا يكون إلّا غنيّاً مطلقاً يفتقر إليه كلّ شيء، ولا يفتقر هو إلى شيء، وما هو إلّا الواجب لذاته، لكان له وجهٌ.



## (دليل عقليّ على نفي التعدّد لله تعالى، وبيان برهان التمانع)

وقد يستدلّ على نفي التعدّد: بأنّه لو وُجدَ إلهان قادران على الكمال لأمكن بينهما تمانع، بأنْ يريد كلّ منهما إيجاد زيد مثلاً بالاستقلال، والتالي باطل؛ إذ لو تمانعا فيه؛ فإمّا ألا يقع وجوده، فيلزم عجزهما، أو يقع، فيلزم إمّا توارد العلّتَينِ المستقلّتَينِ على معلول واحد شخصيّ، أو عجز أحدهما مع الترجيح بلا مرجّح، فالتمانع محال، وإمكان المحال محال، وعدم وجودهما كذلك يستلزم عدم وجودهما مطلقاً؛ لأنّ الألوهيّة ووجوب الوجود معدن كلّ كمال عند جميع العقلاء، فلا يتصوّر على تقدير التعدّد كونهما قادرَينِ، أو غير تامَّيِ القدرة، أو كون أحدهما تامّ القدرة دون الآخر.

ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] إشارة إلى هذا البرهان.

وتقريـره على ما اختـاره المصنّف(١) في «شـرح التهذيب» أن يقال: لو تعدّد الواجب لم يـمكن العالم، ولو لم يـمكن لم يوجَد، لكن وُجد؛ فلا يتعدّد الواجب(٢).

أما الكبرى والرافعة فظاهرتان، وأما الصغرى فلأنّ تعدّده يستلزم إمكان

---

(١) أي: الشيخ عبد القادر المهاجر السنندجي.

(٢) ينظر: المهاجر، «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٠٩).

التمانع أو التوارد، وكلّ منهما باطل.

وإنما اختار حمل الفساد على عدم التكوّن، وجعل الأوسط إمكان العالم؛ لتكون الملازمة عقليّة، والآية حـجّة قطعيّة لنفي تعدّد الواجب، مؤثّراً بالفعل، أو لا.

لكن فيه كلامٌ ذكرتُـه في «حاشية» ذلك الشرح(١).

(١) إتماماً للفائدة أنقل هنا كلام الشيخ عبد القادر المهاجر في بيان دليل التوحيد المذكور من كتابه «تقريب المرام»، ثم تعليق العلامة ابن القرداغي عليه من نسخة مخطوطة بخط القرداغي نفسه.

قال الشيخ عبد القادر المهاجر في «شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٠٩): «تقريره على ما تفرّد به بعض المحققين: أنه لو تعدّد الواجب لم يكن العالم ممكناً، فضلاً عن الوجود؛ لأنّ إمكانه على هذا التقدير يستلزم إمكان التمانع، المستلزم للمفاسد المذكورة، فالمراد بالفساد: عدم التكوّن».

وعلّق العلامة القرداغي على قول الشيخ المهاجر: «تقريره على ما... إلـخ»، فقال: «أي: تقرير الدليل المشار إليه بالآية؛ بحيث يكون الآية حجة قطعيّة على نفي تعدّد الصانع؛ مؤثّراً بالفعل أو لا، والملازمة عقلية، إنّما يكون بحمل الفساد على عدم التكوّن، وجعل الأوسط إمكان العالم.

بأن يقال: لو تعدّد الإله لم يـمكن العالم، ولو لم يـمكن لم يوجد.

أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأنّ تعدّده يستلزم إمكان التمانع أو التوارد، وكلّ منهما باطل؛ لما مرّ.

ويتّجه عليه أنّ إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه، لجواز الاتفاق على الإيجاد بالاشتراك أو بالتوزيع، أو على إيجاد أحدهما دون الآخر أبداً.

ولو سلّم، فليقع بالنسبة إلى غير هذا العالم المحسوس، بأن يوجِد أحدُهما العناصرَ الأربعةَ، والآخرُ الأفلاكَ، وتنازعا في فلك أو عنصر آخر؛ ولذا لم يوجدا. إلّا أن يقال: إمكانه يقتضي إمكان ارتفاع النقيضَين؛ كما في إرادة أحدهما حركة زيد والآخرِ سكونه، فيكون محالاً.=

..............................................................................

ولو حمل الفساد على طريان العدم؛ فالأوسط إن كان وقوع التمانع اتّجه منعُ الملازمة الصغرويّة، مستنداً بجواز الاتّفاق، وإن كان إمكان التمانع وَرَدَ منعُ الملازمة الكبرويّة، بسند أن المستلزم لطريان العدم وقوع التمانع، لا إمكانه.

ويتّجه على التقديرَينِ: منع الرافعة؛ مستنداً بما في القرآن من الأخبار بتبديل الأرض وطيّ السموات، فلا يتمّ الدليل.

نعم، لو أريدَ طريان العدم عقيب الوجود أو نزولِ الآية لكانت حجّة إقناعيّة، والملازمة عاديّة، لجريان العادة بوقوع التمانع عند تعدّد الحاكم، ولا يتّجه منع الرافعة لعدم طريان العدم عقيبه ضرورة.

ولو حمل الفساد على عدم طريانه بالإمكان؛ فالأوسط إن كان وقوع التمانع اتّجه منع الملازمة الصغرويّة والرافعة، وإن كان إمكانه اتّجه منع الرافعة، وسند المنع كما مرّ.

وبالجملة: ما اختاره المصنّف أحسن التقريرات، فليُحفظ.



---

= لا يقال: إمكانه ممنوع؛ لجواز أن يكونا بحيث يستحيل اختلافهما؛ إمّا لكون مقتضاهما إيجاد الخير، أو ما هو الغالب فيه الخير، أو لاقتضاء ذاتهما الاتفاق.

لأنا نقول: الشقّان الأوّلان يستلزمان ألا يكون شيء منهما قادراً على إيجاد ما تساوى فيه الخير والشرّ، أو لا خير فيه، أو الخير فيه مغلوب. والثالث: يستلزم عجز كلّ منهما عن أحد طرفي الممكن في نفسه إذا قصد الآخر الطرف الآخر، وهو باطل». ابن القرداغي «حواشي ابن القرداغي على تقريب المرام» (ج٢/ ورقة٧٨).

ثُمَّ هذِهِ المُكافأةُ قَدْ لا تَقَعُ في هذِهِ النَّشْأةِ، فَلا بُدَّ مِنْ نَشْأةٍ أُخْرى تَقَعُ فِيها، وَإِلّا لَزِمَ التَّرْجِيحُ بِلا مُـرَجِّـحٍ، وإِنَّهُ ضَرُورِيُّ البُطْلانِ.

## (بيان إثبات المعاد)

(ثُمَّ) بعد إثبات الواجب وصفاته، شرع في إثبات المعاد الجسمانيّ، والمراد به: الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد الافتراق، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة.

وأمّا المعاد الروحانيّ المحض الذي يراه الفلاسفة، فمعناه: رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرّد عن علاقة البدن واستعمال الآلات.

فقال: (هذِهِ المكافأة) وإن كان وقوعها كثيراً بالتجربة والمشاهدة، إلّا أنّها (قَدْ لا تَقَعُ في هذِهِ النَّشْأةِ)، وتفويت بعض دون بعض محال عند العقل؛ وإن كان التأخير لحكمة جائزاً عنده، (فَلا بُدَّ مِنْ نَشْأةٍ أُخْرى تَقَعُ فِيها) المكافأة التي لم تقع في الدنيا، (وَإِلّا) تكن تلك النشأة (لَزِمَ التَّرْجِيحُ بِلا مُـرَجِّـحٍ، وإِنَّهُ ضَرُورِيُّ البُطْلانِ).

أقول: قد سبق أنّه يجوز ألا يكون نسبة فاعلها إلى الجميع بالسويّة، فلا يلزم من مكافأة بعض دون بعض الترجيح بلا مرجّح، على أنّه إنّما يتمّ لو كانت المكافأة واجبة عليه تعالى، وكان الحسن والقبح عقليّين، وهو منافٍ لأصل الشيخ الأشعريّ؛ من عدم وجوب شيء عليه تعالى، وكونهما شرعيَّين.

وَأَيضاً كُلُّ ما فِي هذِهِ النّشْأةِ مِنْ يُسْرٍ فَهُوَ مَشُوبٌ بِعُسْرٍ ما، وَبِالعَكْسِ، وَلا أَظُنُّ أنْ يُنْكِرَ ذلِكَ أَحَدٌ، والواجِبُ كَما هُوَ قادِرٌ عَلى ذلِكَ قادِرٌ أَيضاً على اليُسْرِ العارِي عن العُسْرِ، والعُسْرِ العارِي عَنِ اليُسْرِ؛ لاشْتِراكِ الجَمِيعِ فِي الإمْكانِ، فَكَمالُ اللُّطْفِ يَقْتَضِي الأَوَّلَ، وَكَمالُ القَهْرِ يَقْتَضِي الثّانيَ، وَهُما مَنُوطانِ بِالتَّكالِيفِ؛ مُتابَعةً، أَو مُخالَفةً،

---

(وَأَيضاً) يمكن إثبات المعاد بأنّ (كُلَّ ما فِي هذِهِ النّشْأةِ مِنْ يُسْرٍ فَهُوَ) لا محالة (مَشُوبٌ) ومخلوط (بِعُسْرٍ ما)، والحكمة فيه: ألا ينسى العبد ذكر ربّه؛ لأنّ الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى.

(وَبِالعَكْسِ)؛ أي: كلّ ما فيه من عسر فهو مخلوط بيسر ما؛ لأنّ العبد لا يطيق تحمّل العسر الخالص؛ لأنّه خُلِق الإنسان ضعيفاً، وكذا سائر العباد، فيسهّله الواجب تعالى كرامةً.

(وَلا أَظُنُّ أنْ يُنْكِرَ ذلِكَ) أو يشكّ فيه (أَحَدٌ).

(والواجِبُ) تعالى (كَما هُوَ قادِرٌ عَلى ذلِكَ) المذكور من اليسر والعسر المخلوطَين، (قادِرٌ أَيضاً على اليُسْرِ العارِي عن العُسْرِ، والعُسْرِ العارِي عَنِ اليُسْرِ؛ لاشْتِراكِ الجَمِيعِ)؛ أي: الخالص منهما والمشوب من كلّ منهما بالآخر، (فِي الإمْكانِ)، فكلّ منها ممكنٌ، وكلّ ممكن مقدورٌ له تعالى.

ولكلّ من الخالصَين مقتضٍ، (فَكَمالُ اللُّطْفِ يَقْتَضِي الأَوَّلَ)؛ أي: اليسر الخالص، (وَكَمالُ القَهْرِ يَقْتَضِي الثّانيَ)؛ أي: العسر الخالص، (وَهُما)؛ أي: ذانك الكمالان (مَنُوطانِ) ومربوطان (بِالتَّكالِيفِ مُتابَعةً أَو مُخالَفةً)، الأوّل للأوّل، والثاني للثاني.

وَذلِكَ مَعْلُومٌ مِنْ مَجارِي العُقُولِ والعاداتِ، فَلا بُدَّ مِنْ نَشْأةٍ أُخْرى يَقَعُ فِيها الخالِصُ مِنْ كُلٍّ مِنْهُما؛ لِعَدَمِ وُقُوعِهِ فِي هذِهِ النَّشْأةِ، وَلا مَعْنَى لِلْمَعادِ إلّا هذا.

---

(وَذلِكَ)؛ أي: إناطة كمال اللطف بمتابعة التكاليف، وكمال القهر بمخالفتها، (مَعْلُومٌ مِنْ مَجارِي العُقُولِ والعاداتِ)؛ لا يشكّ فيه العاقل.

(فَلا بُدَّ مِنْ نَشْأةٍ أُخْرى يَقَعُ فِيها الخالِصُ مِنْ كُلٍّ مِنْهُما)؛ لوجود العلّة، و(لِعَدَمِ وُقُوعِهِ فِي هذِهِ النَّشْأةِ) الواقع فيها المشوب، (وَلا مَعْنَى لِلْمَعادِ) الذي أنكرته الحكماء (إلّا هذا)[1].

---

(١) الإيمان بالبعث بعد الموت ركن من أركان الإيمان، أجمع المسلمون على حقيته، واتّفقت الكتب السماوية على إثباته، ولا نزاع في كفر منكره.

واختلف الناس قديماً وحديثاً في أمر المعاد على عدة مذاهب، وذهب الإمام الرازي والشريف الجرجاني إلى أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة، وتفصيلها كالآتي:

١ ـ ذهب بعض الناس إلى إنكار البعث بعد الموت، وقالوا: إنه لا معاد للبشر أصلاً؛ لا المعاد الجسماني، ولا الروحاني. وهذا الرأي ينسب إلى الفلاسفة الدهريين والطبيعيين.

٢ ـ ذهب بعض الناس إلى إنكار المعاد الجسماني فقط، دون الروحاني، وهؤلاء هم الفلاسفة الإلهيون.

وأنكر هؤلاء الفلاسفة المعاد الجسماني بناء على قولهم باستحالة إعادة المعدوم، وأثبتوا المعاد الروحاني، الذي هو عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي، الذي هو عالم المجردات، فتكون سعادتها وشقاوتها هناك حسب فضائلها النفسانية ورذائلها. وقولهم هذا مخالف للثابت من الدين بالضرورة؛ ولذا كُفِّروا به؛ إذ إن نصوص الكتاب والسنة شاهدة بالمعاد الجسماني، غير قابلة للتأويل.

٣ ـ ذهب أكثر المتكلمين إلى أن المعاد جسماني فقط؛ أي: إعادة كل جسم بروحه. =

= وليس معنى قولهم: المعاد جسماني فقط، أن حشر الأجساد خالية عن الحياة؛ إذ لا معنى لذلك، وإنما سبب هذا المذهب: كون هؤلاء المتكلمين غير قائلين بوجود الروح مجردة عن البدن؛ لأنهم يرون أن الروح جسم لطيف سار في البدن؛ كسريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، فالروح عندهم عرض قائم بالبدن، فلا حاجة في مذهبهم عند البعث بعد الموت إلى إعادة الروح؛ لكون إعادة البدن تتضمن إعادتها، فيكون المعاد جسماً فقط، وهو كل من الروح والبدن، وهذا هو مرادهم باقتصارهم على القول بأن المعاد جسماني فقط.

ثم إن القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا:

فذهب بعضهم إلى أن المعاد يكون بعد انعدام الأجسام من الوجود أصلاً، فيكون المعاد إعادة ناشئة عن عدم محض، فيعدم الله تعالى الجسم، فيصير معدوماً بالكلية، ثم يعيده الله كما أوجده أولاً.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أن الأجسام تعاد للحشر بعد تفريق أجزائها، فيفرق الله تعالى أجزاء الجسم بحيث لا يبقى فيه جوهران فردان على الاتصال، ثم يجمع الله الأجزاء الأصلية للإنسان؛ ويعيد روحه إليها.

وذهب إمام الحرمين إلى التوقف عن الجزم بأي من الرأيين، وهو ما اختاره عضد الدين الإيجي في «المواقف»، والسعد التفتازاني في «شرح المقاصد» أيضاً، وعللوا: بأنه لم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما.

٤ ـ ذهب بعض علماء المسلمين إلى أن المعاد يكون روحانيّاً وجسمانيّاً معاً، وذلك بناء على اعتقادهم بأن الروح جوهر مجرد، ليس بجسم، ولا قوة حالّة في الجسم، بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف، وأنها لا تفنى بفناء البدن. وقد ذهب إلى هذا الرأي الحليمي، والراغب الأصفهاني، والغزالي، وبعض قدماء المعتزلة، وكثير من الصوفية.

وهؤلاء يرون: أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن عندهم يجري منها مجرى الآلة، والنفس ـ أي: الروح ـ باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به، ويتصرف فيه كما كان في الدنيا، فلا يلزم عند هؤلاء عود الروح إلى البدن الأول؛ =

..............................................................

وخُصّص الخالص بتلك النّشأة؛ إمّا لما سبق، وإمّا ليعلم المطيع والعاصي كمال لطفه وقهره، فيندم مرتكب المعاصي أشدّ ندامة، وإمّا لأنّ سعادةَ الأرواح بمعرفته تعالى، وسعادةَ الأجسام بإدراك المحسوسات، والجمع بينهما في هذه الحياة غير ممكن؛ لأنّ الأرواح البشريّة ضعيفة في هذا العالم، فإذا استغرق

---

= لأن إدراك اللذة والألم إنما هو للنفس، نعم إدراك اللذة والألم للنفس موقوف على تعلقها ببدن، لكن لا يلزم في ذلك خصوص البدن الأول.

وهم حاولوا بذلك أن يجمعوا بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية؛ كما قال الفخر الرازي: «إن كثيراً من المحققين قالوا بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، وأرادوا بذلك أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة».

قال بعض المتكلمين ـ منهم الرازي والتفتازاني ـ: إن هذا القول لا يرفع أصلاً من أصول الدين، بل ربما يؤيده، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين؛ لأن الحشر على هذا الرأي ظاهر، لعدم توقفه على إعادة المعدوم، وهو البدن الأول، وإنما يتوقف على عود النفس إلى البدن مطلقاً؛ إذ إنهم يقولون بوجود الأرواح وحدوثها مع الأبدان، ثم بقائها بعد مفارقة الأبدان إلى أن تعاد لها أبدان تتلاءم مع النشأة الثانية، دون إعادة أعيان الأبدان الأولى المعدومة، فلا يلزم على رأيهم في المعاد إعادة المعدوم بعينه، والأرواح عندهم هي الأجزاء الأصلية المحفوظة للإنسان.

٥ ـ ذهب الحكيم اليوناني جالينوس إلى التوقف في كل هذه الأقسام.

وسبب توقفه فيما يحكى عنه: أنه لم يتبين له أن النفس هل هي المزاج؛ فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادتها؟ لأن المعدوم لا يمكن إعادته عنده، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية؛ فيمكن المعاد حينئذٍ؟ ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هو المزاج بعينه أو شيء غيره؟ توقف في أمر المعاد، ولعلّه قد تبيّن له الآن!

ينظر في بيان الأقوال الخمسة: عبد الحميد الكردي، «جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في العقيدة وعلم الكلام» (ص٣٥٥-٣٦٣).

وَلا يَكْفِي المَعادُ الرُّوحانِيُّ فِي ذلِكَ؛ إِذْ لا يُغْنِي اللَّذائِذُ الرُّوحانِيَّةُ عَنِ الجِسْمانِيَّةِ، وَلا آلامُها عَنْ آلامِها، وَبِالعَكْسِ، فَإِنَّما يَقَعُ الخالِصُ بِالجَمْعِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ.

---

الإنسان في تجلّي أنوار عالم القدس امتنع التفاته إلى اللّذات الجسمانيّة، وإذا استغرق في استيفائها امتنع التفاته إلى اللذات الروحانيّة، فإذا فارقت الأبدان بالموت واستمدّت من عالم القدس، قويت واقتدرت على الجمع بينهما بعد إعادتها إلى البدن.

(وَلا يَكْفِي المَعادُ الرُّوحانِيُّ) ـ كما قالت به الحكماء ـ فقط (فِي ذلِكَ) الوقوع للخالص منهما؛ (إِذْ لا يُغْنِي اللَّذائِذُ الرُّوحانِيَّةُ عَنِ الجِسْمانِيَّةِ)؛ لأنّ الأولى تقوّي القلب، والثانية تُنْمي الجسم، (وَلا آلامُها عَنْ آلامِها)؛ لاختلاف متعلّق الألـمَينِ، (وَبِالعَكْسِ)؛ أي: لا يُغني الجسمانيُّ منهما عن الروحانيّ، لذلك (فَإِنَّما يَقَعُ الخالِصُ) من كلّ منهما (بِالجَمْعِ) بين المعادَينِ، فلا بدّ من المعاد الجسمانيّ، (وَهُوَ المَطْلُوبُ)؛ لوقوع الاختلاف فيه كثيراً.

وأقول: لا يَلزم من كون اليسر والعسر الخالصَين مقدورَين وحصولِ مخالفةِ التكاليف ومتابعتِه وقوعُهما، كيف والحسن والقبح شرعيّان، والعدل ليس بواجب على الله تعالى؟ فيجوز أن يكلّف بالأوامر والنواهي، ولا يُوصل الثوابَ على الطاعة والعقابَ على المعصية إلى المكلّف.

ولو سلّم فاستحقاق الخالص ممنوع؛ لجواز أن يكون الآلامُ واللذائذُ الروحانيّةُ كافيةً في مجازاة الأعمال، على أنّ كونهما خالصَينِ ممّا يخالفه النقل؛ لأنّ درجات أهل الجنّة متفاوتة بالنقل، فمن كان أدنى درجةً يغتمّ إذا

شاهد مَن هو أعلى درجةً منه، فلا يكون يُسْره خالصاً، وكذا دركات النار متفاوتة، فيكون الشاهد لمن هو أشدّ عذاباً منه مسروراً.

إلّا أن يقال: إنّ كلّ ذي مرتبة في الجنّة لا يطلب الأزيد منها، فلا يكون مغتمّاً، وإن أهل النار لشدة عذابهم لا يدركون تفاوت درجات عذابهم.

والحقّ: أن يُستدلّ على إمكان المَعاد بالعقل، وعلى وقوعه بالنّقل؛ بأن يقال: هو أمر ممكن، أمّا على القول بتجرّد النفس فظاهر، سواء كان بمعنى: تعلّق الروح ببدن آخر في عالم آخر، أو بمعنى: تعلّقه بالبدن الأوّل بعد جمع أجزائه المتفرّقة.

وأمّا[1] على القول بجسميّته[2] فلأنّ إعادة المعدوم جائز؛ لأنّ المعاد مثل المبدأ، بل عينه، والإمكان الذاتيّ لا يزول بحسب الأوقات، على أنّ الوجود الأوّل ربّما أفاد المادّة الباقية زيادة استعداد لقبول الوجود وقت الإعادة.

والإشارة العقليّة كافية في الحكم عليه بصحّة العود، وإلّا لامتنع الوجود أوّلاً.

---

(١) عطف على قوله: «أمّا على القول بتجرّد... إلخ».

(٢) في نسخة (ب): «بجسميّتها». لكن يبدو أن تذكير الضمير هو الصواب؛ لأن الضمير لا يرجع إلى «النفس»، بل إلى «المعاد».

ومعنى هذا الكلام: أن المعاد أمر ممكن. أما على القول بأن المعاد جسماني وروحاني، وأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم، فأمر المعاد واضح لا يحتاج إلى التدليل والتطويل. وأما على القول بأن المعاد جسماني فقط، وأن الروح عرض قائم بالبدن، فلأن إعادة المعدوم جائز.

وقد أوضحنا ـ في التعليقات قبل قليل ـ الأقوالَ الواردة في أمر المعاد مفصّلا، فليُراجَع.

.......................................................................

ولأنّه كما جاز طريان الوجود عَقِيب العدم الأزليّ السابق على الوجود، جاز طريانه عَقِيب العدم اللاحق بلا فرق.

وإذا جازت إعادته وقد أخبر بها المخبِرُ الصادق في مواضع من القرآن؛ بحيث لا يقبل التأويل، وجب التصديق به؛ لأنّه إن توقّف المعاد على إعادة المعدوم فقد أثبتنا جوازها، وإلّا بأن كان الجمع بعد التفرق للأجزاء كافياً فيه، فبالأولى حيث لم يقل بعدم جوازه أحد.

وقال النافون لإعادة المعدوم بعينه: إنّه لو أعيد الوقت الأوّل ـ وهو وقت الحدوث ـ يكون مبدأ لا معاداً، وإلّا فلا إعادة؛ لأنّ الوقت من المشخّصات[١].

وأجيب: تارة باختيار الشقّ الأوّل، والفرق بينهما: بأنّ المبدأ هو الموجود في الوقت الذي لم يسبقه حدوث آخر، والوقت هنا مسبوق به ومعاد فرضاً؛ لا حقيقةً، وإلّا لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه.

وأخرى باختيار الشقّ الثاني، ومنع كون الوقت من المشخّصات المعتبرة في الوجود، مستنداً بأنّه لو كان منها، لزم تبدّل الأشخاص بتبدّل الأوقات.

وجَعْل وقت الحدوث مشخّصاً معتبراً في الوجود، يقتضي بقاءه مدة الشخص؛ لأنّ الوجود للشيء بدون ما اعتبر فيه غير معقول.

وقالوا[٢] أيضاً: لو أعيد المعدوم بعينه لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، والتخلّل محال.

---

(١) في نسخة (ب): «من العوارض الشخصيّة».

(٢) أي: النافون لإعادة المعدوم بعينه.

...................................................................................................

---

وأجيب: بمنع الاستحالة، مستنداً بأنّ اللازم تخلّل العدم بين زمانَيِ الوجود، وهو جائز.

لكنّه إنّما يتمّ لو لم يكن الوقت من المشخّصات المعتبرة في الوجود، وإلّا لم يوجد الزمانان؛ للزوم إعادته.



ثُمَّ تِلْكَ التَّكالِيفُ إمّا أَنْ يَكُونَ وُقُوعُها بِلا واسِطةٍ، أَو مَعَها، والأَوَّلُ غَيرُ واقِعٍ بِالنِّسْبةِ إِلى الكُلِّ، فَلا بُدَّ مِنْ واسِطةٍ، وَهُوَ رَسُولٌ مَعَهُ آياتٌ وَمُعْجِزاتٌ دالّةٌ عَلى رِسالَتِهِ؛ لِيُصَدِّقَهُ المُرْسَلُ إِلَيهِمْ،..................

## (بيان إثبات النبوّة)

(ثُمَّ) بعد بيان المعاد شرع في إثبات النبوّة، فقال: (تِلْكَ التَّكالِيفُ) بالأوامر والنواهي من طرف واجب الوجود؛ (إمّا أَنْ يَكُونَ وُقُوعُها بِلا واسِطةٍ) بينه وبين العباد، (أَو مَعَها).

(والأَوَّلُ) وهو ما يكون بلا واسطة غيرُ جائز عقلاً؛ لأنّ اللائق بعظمته تعالى اتّخاذ الواسطة، كيف والأمر بكلّ شخص بالذات نقص لملوك الدنيا عادةً؛ فضلاً عن الواجب تعالى؟ و(غَيرُ واقِعٍ بِالنِّسْبةِ إِلى الكُلِّ) من العباد، بل تختصّ به الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، لتقدّس ذواتهم وحسن سماتهم باختياره تعالى، (فَلا بُدَّ مِنْ واسِطةٍ) ليبلّغ الأحكام إلى كلّ العباد؛ كما هو شأن الملوك، (وَهُوَ رَسُولٌ مَعَهُ آياتٌ وَمُعْجِزاتٌ).

والمعجزة: أمر خارق للعادة، مطابق للدعوى، مقرون بالتحدّي، مع عدم المعارضة. فهي (دالّةٌ عَلى رِسالَتِهِ)، وإنّما كان معه المعجزة؛ (لِيُصَدِّقَهُ المُرْسَلُ إِلَيهِمْ) بمشاهدتها.

ووجه كونها طريقاً لمعرفة صدقه: أنّ الرسول كمَن أرسله مَلِكٌ إلى قوم

عالِمين بأنّه[١] عالم بتفاصيل ما يفعله[٢]، وبامتناع تصديقه[٣] الكاذب، فيقول عندهم: إنّي رسول الملِك إليكم، فطالبوه بالحجّة، فقال: هي[٤] أن يخالف الملِك عادتَه، ويقوم على سريره ثلاث مرّات ويقعد، ففعل، فإنّه يكون تصديقاً له، ومفيداً للعلم الضروريّ بصدقه؛ لِما ثبت من أنّه تعالى موجد الأشياء؛ وعالمٌ بها تفصيلاً. وهذا التمثيل تقريب لا استدلال.

فإن قيل: لم لا يجوز كون مقصوده تعالى إضلال الناس لا إرشادهم إلى صدقه؟

قلنا: لأنّ إظهار المعجزة في سؤال المدعي والناس: هل هذا رسول منك؟ فيكون إظهارها للكاذب تصديقاً له، وهو كذب؛ لأنّه في قوّة تكلّمه بأنّ هذا المدّعي صادق في دعواه، والكذب عليه تعالى محال؛ لأنّه لو جاز كذبه لاستحال الوثوق بأخباره، فيكون كأَدْوَنِ الناس، وهو نقص، ولأنّ الكذب يصدر عن العاقل؛ إمّا للعجز، أو للجهل، أو للحاجة، والواجب منزّه عن الكلّ، فيكون الكذب منه تعالى محالاً. وبوقوع خلقها[٥] في الجواب فارَقَ خلقَه تعالى للدليل الفاسد على النتيجة[٦] الكاذبة.

(١) أي: الملِك.

(٢) أي: رسول الملك.

(٣) أي: الملك.

(٤) أي: الحجة.

(٥) أي: المعجزة.

(٦) في نسخة (ب): «القضية».

فَـإِذا اخْتَلَّتْ أَحْكامُهُ بِطُولِ العَهْدِ يَأْتِي آخَرُ........................

ومن هذا ظهر أنّ الاحتمالات العقليّة ـ مثل: أن تكون المعجزة لخاصّيّة فيه، أو لاطلاع منه على خاصّيّة في بعض الأجسام، أو وضع فلكيّ، أو من ملَك، أو جنّ، أو لا يكون لغرض، أو لا لغرض التصديق، بل لمثل كونه مستجاب الدعوة، أو معجزة لنبيّ آخر ـ باطلةٌ[1]. على أنّ الاحتمالات العقليّة لا تنافي العلوم القطعيّة.

واندفع[2] القول بأنّ العلم بكون الباعث صادقاً متوقّف على السمع، وإذا توقّف السمع عليه لزم الدور؛ لأنّا[3] قد أثبتنا استحالته عقلًا.

ثمّ حكمة البعثة معاضدة النقل فيما يستقلّ به العقل، واستفادة الحكم من الرسول فيما لا يستقلّ به، وإزالة الخوف عند الإتيان بالحسنات مثلاً، واستفادة النافع والضار على وجه السهولة، وتعليمهم الأخلاق الحسنة والسياساتِ الكاملة، والإخبار بالثواب ترغيباً في الحسنات، والعقابِ تحذيراً عن السيئات، وغير ذلك ممّا لا تعدّ ولا تحصى.

**فإن قيل: يكفي فيه بعث رسول واحد، فلم أُرسِل كثيرون؟**

قلتُ: لأنّه يختلّ أحكامه بواسطة طول العهد، وبعده عن المبعوث هو إليهم، وعدم من يكون متحرّياً في حفظها. (فَـإِذا اخْتَلَّتْ أَحْكامُهُ بِطُولِ العَهْدِ) يلزم أن (يَأْتِي آخَرُ) معه معجزات دالة على صدقه، يجدّد دين سابقه

(١) قوله: «باطلة» خبر لقوله: «أنّ الاحتمالات العقليّة».

(٢) عطف على قوله: «ظهر أنّ الاحتمالات... إلخ».

(٣) قوله: «لأنّا...» تعليل لقوله: «واندفع...».

كَذلِكَ، وَهَكَذا إِلى قِيامِ السّاعةِ.

وَلا بُدَّ مِنْ خاتَمٍ لِتَناهِي هذِهِ النَّشْأةِ؛ كَما هُوَ مُقْتَضى ما ذَكَرْنا لَكَ، وَذلِكَ هُوَ نَبِيُّنا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَليهِ وَسَلَّم، ابْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ الهاشِمِيُّ القُرَشِيُّ، ..........................

---

بلا نسخ، أو معه[١] تبعاً للمصالح المختلفة بحسب الأزمان، وإظهاراً لقدرته على تبديل الحكم بما هو أجدر بالنسبة إلى المبعوث إليهم، فإذا اختلّت يأتي آخر (كَذلِكَ، وَهَكَذا إِلى) قرب (قِيامِ السّاعةِ).

(وَلا بُدَّ مِنْ خاتَمٍ) للرّسُل (لِـ)أنّ تبليغ الأحكام مختصّة بهذه النشأة، و(تَناهِي هذِهِ النَّشْأةِ) ثابت، (كَما هُوَ مُقْتَضى ما ذَكَرْنا لَكَ) من الاستدلال على أنّ ما سوى ذاته تعالى محدَث، ومنه هذه النشأة.

(وَذلِكَ) الخاتَم (هُوَ نَبِيُّنا) وشفيعنا (مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ) وعلى آله وصحبه (وَسَلَّمَ، ابْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ الهاشِمِيُّ القُرَشِيُّ).

أقول: ذكره مع أجداده عليه السلام؛ لتحصيل العلم به ﷺ على وجه ينحصر فيه، لكن الأولى[٢] أن يقول بدل (الهاشمي): (ابن هاشم)، ويزيد: (ابن عبد مناف)؛ لما قاله عبد الحكيم[٣] من أنّه قال العلماء: لا بدّ في الإيمان به عليه السلام من معرفة نسبه إلى الأجداد الأربعة؛ ليتميّز بذلك عمّا عداه. انتهى.

---

(١) أي: مع النسخ.

(٢) قال: «الأولى»؛ لأنّ المراد النسبة إلى هاشم بالنبوّة، فيحصل بمعرفة ثلاثة من أجداده، لكن ليس نصّاً فيه. (منه).

(٣) أي: عبد الحكيم السيالكوتي.

## أَفْضَلُ الأَنْبِياءِ، ..............................................

ولعلّ هذا بالنسبة إلى مَن لم يعرفه عليه السلام بصفاته العالية، وشمائله الغالية، وإلّا لم يحتج إليها، والاكتفاء بالأربعة للسهولة؛ ولأنّه قلّما يشترك اثنان في أسماء أربعة أجداد لهما على الولاء، وإلّا فقد تقرّر أنّ انضمام الكليّ إلى الكليّ لا يفيد الجزئيّة بنفسه، ومع القرينة لا حاجة إلى الأربعة.

وهو (أَفْضَلُ الأَنْبِياءِ) والرسل إجماعاً، ولأنّ أمّته خير الأمَم؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وتفضيل الأمّة من حيث إنّهم أمّة تفضيل لرسولهم.

ولا ينافي كونه أفضل قوله ﷺ: «لا تخيّروني على أخي موسى»[١]، وقوله: «وما ينبغي لأحد أن يقول: أنا خير من يونس بن مَتّى»[٢]؛ إمّا لأنّه تواضع منه، أو لكونه قبل العلم بكونه أفضل، أو للمنع من التفضيل في أصل النبوّة؛ كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. وتخصيصهما بالذكر مع أنّ سائر الأنبياء كذلك؛ لاقتضاء المقام ذلك.

وقد يستدلّ على أفضليّته بقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا أكرم الأوّلين

---

(١) هذا الحديث رواه الشيخان بلفظ: «لا تخيّروني على موسى»؛ أي: بدون زيادة «أخي».
رواه البخاري في «صحيحه»، رقم الحديث (٢٤١١)، كتاب الخصومات، باب: ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود (ج٥/ ص٣٥٢).
ورواه مسلم في «صحيحه»، رقم الحديث (٦١٠٣)، كتاب الفضائل، باب: من فضائل موسى ﷺ (ج١٥/ ص١٢٩).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه»، رقم الحديث (٦١١٠)، كتاب الفضائل، باب: في ذكر يونس عليه السلام (ج١٥/ ص١٣٢).

وَأَكْرَمُ وَلَدِ آدَمَ أَبِي الْبَشَرِ، ..............................

والآخرين عند الله، ولا فخر»(١). وكأنّه أشار إلى هذا بقوله: (وَأَكْرَمُ وَلَدَ آدَمَ أَبِي الْبَشَرِ)؛ لقوله عليه السلام: «أنا سيّد ولد آدم، ولا فخر»(٢).

وقد يُستدلّ على الأفضليّة والأكرميّة بالنسبة إلى جميع الأنبياء والرسل بهذا الحديث. وهو إنّما يتمّ إذا قيل: بأنّ ولد آدم صار حقيقة عرفيّة في نوع البشر؛ ليفيد تفضيله على آدم عليه السلام، وهو تكلّف.

أو قيل: بأنّ في ولد آدم مَن هو أفضل منه(٣)؛ كإبراهيم عليهما السلام عند بعض، فيفيد تفضيله على آدم بالأولى. لكنّه لا يوافق القول بأنّ آدم أفضل الرسل بعد نبيّنا محمد صلى الله عليه وعليهم وسلّم؛ لكونه أبا البشر.

---

(١) هذا الحديث رواه الترمذي في «سننه» بلفظ: «أنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر». رقم الحديث (٣٦١٦)، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب: في فضل النبي ﷺ (ج٥/ ص٥٨٧).
ورواه الدارمي في «مسنده» بلفظ: «أنا أكرم الأولين والآخرين على الله، ولا فخر». رقم الحديث (٤٨)، باب: ما أعطي النبي ﷺ من الفضل (ج١/ ص١٩٣).
قال الترمذي: «هذا حديث غريب».
وقال الشيخ سراج الدين البلقيني وابن حجر الهيتمي: «هو حديث حسن».
ينظر: الهيتمي، «الفتاوى الحديثية» (ص٣٤٧).

(٢) هذا الحديث راوه مسلم في «صحيحه» بلفظ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة»؛ أي: بدون زيادة: «ولا فخر». رقم الحديث (٥٨٩٩)، كتاب الفضائل، باب: تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق (ج١٥/ ص٣٩).
ورواه باللفظ الذي ذكره الشارح: «أنا سيّد ولد آدم، ولا فخر» ابن ماجه في «سننه» (ج٤/ ص٥٢٢)، والحاكم في «المستدرك» (ج٢/ ص٦٦٠).

(٣) أي: من آدم عليه السلام.

بِادِّعاءِ الرِّسالَةِ، وَإِظْهارِ الـمُعْجِزَةِ الدّالّةِ عَلى صِدْقِهِ وَتَصْدِيقِ اللهِ إِيّاهُ،

وكأنّ توصيف المصنّف له[١] بذلك[٢] تلميح إلى ذلك[٣]، فالأولى الاستدلال عليهما[٤] بحديث الاصطفاء الذي رواه الترمذيّ[٥].

وذلك[٦] ثابت (بِادِّعاءِ الرِّسالَةِ، وَ) بـ(إِظْهارِ المُعْجِزَةِ الدّالّةِ عَلى صِدْقِهِ) في دعوى الرسالة، (وَ) على (تَصْدِيقِ اللهِ إِيّاهُ) في تلك الدعوى.

أمّا دعوى الرّسالة فبالتواتر والاتّفاق، حتّى جرت مجرى الشمس في الإشراق.

وأمّا إظهار المعجزة؛ فلأنّه أتى بالقرآن الكريم، ودعا المخالفين إلى معارضته؛ بالإتيان بأقصر سورة من مثله، فلم يقدروا عليه.

وهو يثبت نبوّته؛ سواء كان إعجازه للأسلوب البديع، والتأليف العجيب؛

---

(١) أي: لآدم عليه السلام.
(٢) أي: بكونه أبا البشر.
(٣) أي: تلميح إلى أنّ في ولد آدم مَن هو أفضل من آدم؛ كإبراهيم عليهما السلام، فيفيد تفضيل النبي ﷺ على أولاد آدم تفضيله على آدم بالأولى.
(٤) أي: على الأفضليّة والأكرميّة.
(٥) وهو حديث: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم».
وهذا الحديث رواه مسلم في «صحيحه»، رقم الحديث (٥٨٩٧)، كتاب الفضائل، باب: فضل نسب النبي ﷺ (ج١٥/ ص٣٨).
ورواه الترمذي في «سننه»، رقم الحديث (٣٦٠٥)، أبواب المناقب، باب: في فضل النبي ﷺ (ج٥/ ص٥٨٣).
(٦) أي: كون سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم نبيّا.

..........................................................................

كما قاله بعض المتكلمين[١].

أو لكونه في الدرجة القصوى من البلاغة والفصاحة؛ بحيث لا يقدر البشر على الإتيان بمثله كما ذهب إليه الجمهور[٢].

أو لمجموع الأمرين على ما قاله القاضي[٣].

أو لصرف الله تعالى إيّاهم عن المعارضة مع القدرة[٤]؛ كما زعمه النظّام[٥]،

(١) ذهب إلى هذا الرأي بعض المعتزلة.
ينظر: الآمدي، «أبكار الأفكار» (ج٣/ ص٦)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص٢٦٨)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٧٨).

(٢) ذهب إلى هذا الرأي جمهور المتكلمين، وعلماء اللغة، والجاحظ من المعتزلة.
ينظر: الآمدي، «أبكار الأفكار» (ج٣/ ص٦)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص٢٦٨)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص٢٨٨)، والدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٧٨).

(٣) ذهب إلى هذا الرأي القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني.
ينظر: الباقلاني، «إعجاز القرآن» (ص٣٨و٣٩)، والجويني، «الإرشاد» (ص١٤١)، والآمدي، «أبكار الأفكار» (ج٣/ ص١١)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص٢٦٩)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص٢٩١).

(٤) ذهب إلى هذا الرأي النظام من المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من الأشاعرة، والشريف المرتضى من الشيعة.
ينظر: الآمدي، «أبكار الأفكار» (ج٣/ ص١١)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص٢٦٩).

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها، وانفرد بآراء خاصة. وأما شهرته بالنظام، فقيل: إنها من إجادته نظم الكلام. قال عنه الجاحظ: «ما رأيتُ أحداً أعلم بالكلام والفقه من النظام». توفي سنة (٢٣١هـ).

بَلْ مَعَ بَقاءِ مُعْجِزَتِهِ إلى قِيامِ السّاعةِ.

وإن كان مردوداً[١]؛ بأنّ تعجّبهم إنّما كان من فصاحته، وبأنّه لو كان الإعجاز لذلك لزم ألا يكون القرآن في غاية البلاغة؛ لأنّ نقصان البلاغة أولى في صورة كون الإعجاز بالصَّرْفة.

ولا يلزم من ذلك عدم ثبوت نبوّته لغير العرب؛ لأنّهم إذا فتّشوا عن العرب وتواتر عندهم حال القرآن، ثبتت نبوّته لهم.

على أنّ المعجزات المغايرة للقرآن؛ كشقّ القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، وكلام الجمادات، وتسبيحهنّ في يده، وحنين الجذع، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة، وإظلال الغمامة فوق رأسه عليه الصلاة والسلام، وغيرها؛ وإن لم يتواتر كلّ منها، إلّا أنّ القدر المشترك بينها ـ وهو صدور الأمر الخارق للعادة عنه ﷺ ـ متواترٌ، وهو كافٍ لتصديق غير العرب بنبوّته.

(بَلْ مَعَ بَقاءِ مُعْجِزَتِهِ) القرآن إلى زماننا، وعدم إتيان أحد بمثله أو بما يدانيه إلى هذا الزمان و(إلى قِيامِ السّاعةِ).

وأمّا كونه خاتم الأنبياء والرسل، فلقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

لكن الاستدلال بهذه الآية إنّما يتمّ لو كان الرسول مساوياً للنبيّ، أو أخصّ منه مطلقاً كما هو الراجح.

أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فلأنّ كونه خاتم الأعمّ يستلزم

(١) أي: وإن كان ما ذهب إليه النظام مردوداً.

خاتميّته للأخصّ، وإلّا لزم تحقّق الأخصّ بدون الأعمّ، وهو باطل.

وأمّا كونه أعمّ من وجه من النبيّ فلم يقل به أحدٌ، وإن جاز عقلاً.

وأقول: يمكن الاستدلال على هذا التقدير بهذه الآية بحمل الكلام على الاحتباك[1]، بأن يكون (ونبيَّه) محذوفاً بعد ﴿رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٠]؛ بقرينة قوله: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾، وحذف منه: (والمرسلين) بقرينة ما قبله.

بل ينبغي حمله عليه على التقديرَينِ الأوّلَينِ[2]؛ لأنّه من المحسِّنات البديعية، مع اشتمال الآية حينئذٍ على زيادة فائدة.

وأمّا احتمال تباينهما[3]، فمردود بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾ [مريم: ٥١].

ويمكن الاستدلال على رسالة سيّدنا محمد ﷺ[4]: بأنّه رجل عرف الله

(١) الاحتباك مصطلح بلاغي، معناه: أن يجتمع في الكلام متقابلان، ويحذف من كل واحد منهما مقابله؛ لدلالة الآخر عليه.

ينظر: الجرجاني، «التعريفات» (ص٧)، والسيوطي، «الإتقان» (ج٣/ ص٢٠٤).

(٢) أي: بل ينبغي حمل الكلام على الاحتباك في الآية الكريمة على التقديرَينِ الأوّلَينِ، وهما: كون الرسول مساوياً للنبيّ، أو أخصّ منه.

(٣) أي: الرسول والنبي.

(٤) جرت عادة المتكلمين أن يذكروا في (مبحث النبوات) عنواناً خاصّاً لإثبات نبوة نبينا محمد ﷺ، ويستدلّون عليه بطرق ووجوه كثيرة، والمشهور منها هي ثلاث طرق:

الطريقة الأولى: هي طريقة جمهور المتكلمين، وأشار إليها كل من الماتن والشارح، وهذه الطريقة مبنية على مقدمتين:

تعالى بذاته وصفاته، وما يمتنع له، وما يجوز عليه، بنحو يعجز عنه عقول

---

الأولى: أنّه ﷺ ادعى النبوة.
والثانية: أنّه ﷺ أظهر المعجزة.
أما ادعاؤه ﷺ النبوة، فقد ثبت ذلك بالتواتر والإجماع.
وأما إظهار المعجزة على يده عليه الصلاة والسلام، فقد ثبت ذلك أيضاً من وجوه كثيرة، ذكر الشارح العلامة بعضاً منها.
والطريقة الثانية: هي طريقة الجاحظ والإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»، وهذه الطريقة أشار إليها الشارح بقوله: «ويمكن الاستدلال على رسالة... إلخ»، ولم يذكرها الماتن، ومبنى هذه الطريقة: هي أنه ﷺ مكمل في نفسه على وجه لا يوجد في غير النبي ﷺ.
وملخص هذه الطريقة: هي أن جميع سيره ﷺ وصفاته المتواترة لا تكون إلا للأنبياء.
والطريقة الثالثة لإثبات نبوته ﷺ: هي طريقة فخر الدين الرازي في «المطالب العالية»، ولم يشر الماتن والشارح إليها، ومبنى هذه الطريقة: هي أنه ﷺ مكمل لغيره على وجه لا يوجد في غير النبي ﷺ.
وبيانها: أنه ﷺ ادّعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة معهم، وبيّن لهم الكتاب والحكمة، وعلّمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلميّة والعمليّة، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.
قال الشريف الجرجاني: «وهذا المسلك قريب من مسلك الفلاسفة؛ إذ حاصله: أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيَّد من عند الله، يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارَينِ».
هذه هي الطرق المشهورة للمتكلمين لإثبات نبوة نبينا ﷺ، والطريقة الأولى هي العمدة لديهم، أما الوجهان الأخيران فالغرض منهما التقوية والتتميم.
ينظر: عبد الحميد الكردي، «جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في العقيدة وعلم الكلام» (ص٣١٧-٣٢١).

..............................................................

البشر؛ كما هو معلوم من آثاره، بلا تعلّم مـمّن علم ذلك من الأنبياء والرسل الماضية. وكل شخص كذلك فهو مصدّق في دعوى الرسالة لو ادّعاه؛ لأنّ حصول تلك المعارف له على وجه لا يبلغه عقول الحكماء مع غاية جهدهم، ينادي بأعلى صوته على أنّه مؤيّد بها من عند الله، سيّما إذا كان أمّيّاً غير متعلّم للكتابة ولقواعد تغنيه، وقد ادّعى الرسالة ﷺ، فيكون رسولاً.

وهذا القدر كافٍ في إثبات رسالته لأولي البصائر؛ بلا احتياج إلى معجزة القرآن وغيره، وإذا ثبتت رسالته علم صدقه في جميع ما أخبر به، ومنه أنّه خاتم الأنبياء والرسل. فافهمْ هداك الله وإيّانا للصواب، وجعلنا متّبعين لمن أوتي الحكمة وفصل الخطاب، إلى يوم الحساب.

هذا، ولعلّ عدم الحاجة إلى النبيّ بعده؛ لأنّ العلماء ـ شكر الله مساعيَهم ـ شيّدوا أركان شريعته المطهّرة؛ بحيث لا يتطرّق على أحكامه الاختلال، واشتمالِها[1] على جميع الأمور التي يحتاج إليها العباد إلى آخر الزمان، على الوجه الأكمل الذي لا يُتصوّر فوقه الأفضل، فلا فائدة في بعث نبيّ بعده.

وإلى هذا يشير ـ إن صحّ ـ قولُه عليه الصلاة والسلام: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»[2]؛ لأنّ العلماء لتواليهم على الاتّصال حفظوها عن تطرّق

---

(١) عطف على قوله: «لأنّ العلماء»؛ أي: لعلّ عدم الحاجة إلى النبيّ بعده عليه السلام؛ لأنّ علماء أمّته شيّدوا أركان شريعته، ولاشتمالِ هذه الشريعة على جميع الأمور إلى آخر الزمان.

(٢) ذكر الحفاظ أن هذا الحديث لا يعرف له أصل، ولا إسناد له، ولم يُروَ في الكتب المعتبرة. ينظر: الزركشي، «اللآلئ المنثورة» (ص١٦٦)، والسخاوي، «المقاصد الحسنة» (ص ٤٥٩)، والسيوطي، «الدرر المنتثرة» (ص١٤٨).

الاختلال، وهم[١] لوجود الانفصال بينهم تمكّنت أُمَـمهم عن الإخلال.

* * *

(١) أي: الأنبياء الذين سبقوا نبيَّنا عليهم الصلاة والسلام.

وَإِنَّما أَتَينا بِهذِهِ الكَلِماتِ البَدِيعةِ المُنِيفةِ؛ لِيَتقَوَّى بِها قُلُوبُ المُسْلِمِينَ الطّالِبِينَ لِلْحَقِّ، وَيَتجَلَّى عَنِ الشُّبَهِ مَعارِفُهُمُ الدِّينِيّةُ.

## (خاتمة الكتاب)

(وَإِنَّما أَتَينا بِهذِهِ الكَلِماتِ) المراد بها: الرسالة، وأضفنا إليها هذه السوانح[1] (البَدِيعةِ) التي لم يتفوّه بأكثرها أحد من العلماء الأعلام، مع كثرة تحقيقاتهم وتدقيقاتهم سيّما في علم الكلام، جزاهم الله وإيّانا بدار السلام، (المُنِيفةِ) من النَّوف أو النَّيف؛ أي: الزائدة على ما قاله العلماء السابقون في الحسن والإتقان، أو المرتفعة عن الاعتراضات الواردة على أدلّتهم؛ (لِيَتَقَوَّى) وتطمئنّ (بِها قُلُوبُ المُسْلِمِينَ)؛ أي: والمسلمات، وخصّهم بالذكر لكونهم أشرف، أو فيه تغليب، (الطّالِبِينَ لِلْحَقِّ، وَيَتَجَلَّى) ينكشف انكشافاً تامّاً (عَنِ الشُّبَهِ مَعارِفُهُمْ)؛ أي: ليرتفع الشبه عن معارفهم (الدِّينِيّةِ) المنسوبة بالجزئيّة إلى دين سيّدنا وشفيعنا ونبيّنا محمّد ﷺ وعلى آله وصحبه، عددَ خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته، كلّما ذكرك الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون، وسلام على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

(١) أي: الأفكار والخواطر.

**كُتب في نهاية نسخة (أ)، وهي نسخة خط الشارح رحمه الله:**

(تمّ تحرير هذا الشرح اللطيف، بيد مؤلّفه عمر الغفّاريّ المردوخيّ، الشهير بابن القرداغي، في سنة ألف وثلاث مئة وثلاث وخمسين، من هجرة سيّد المرسلين، صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين. سنة **١٣٥٣**).

**وكُتب في نهاية نسخة (ب):**

(تمّت كتابة «تحفة الكرام»، المنسوبة إلى الفاضل الكامل المحقّق النِّحرير الحَبر المدقّق، أفضل المتأخّرين، سيدنا الشيخ عمر، الشهير بابن القرداغي، مدّ الله عمره إلى آخر الزمان، بجاه محمّد سيّد ولد عدنان).



# مُناقَشَةٌ عِلمِيّةٌ فِي الكَلامِ النّفسِيّ بيْنَ العلّامَتَيْن

# مُلّا عبدالرّحمن البنجوِينيّ (ت ١٣١٩هـ)

# وَمُلّا أحمدالدِّهلِيزيّ (ت ١٣١٨هـ)

دِراسَة وتحقِيق

عبدالحمِيد محمّد أمِين الكُردِيّ

المُدرّس بكُلّيّةِ العُلومِ الإسلامِيّةِ فِي جامِعَةِ السُّليمانِيّة

# (مقدمة المحقق)

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فإنّ مسألة كلام الله تعالى قد شغلت المسلمين زمناً طويلاً، وطال الخلاف واشتدّ حولها، فكانت من المشاكل البارزة في التاريخ الإسلامي، وانقسم المسلمون بسببها إلى مذاهب وتيارات مختلفة، حتى إن بعض العلماء أرجع سبب تسمية (علم الكلام) بهذا الاسم إلى تلك القضية؛ لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحث هذا العلم، وأكثرها نزاعاً وجدالاً[1].

ولقد كان لعلماء الأكراد إسهام كبير في جميع مجالات العلوم الإسلامية؛ فقد خرج من كردستان علماء اشتهروا بمواهبهم وعلومهم، وانتشرت مؤلفاتهم في جميع البلدان الإسلامية، ومن بينهم هذان العالمان الفاضلان، وهما:

العلامة المشهور بـ(ملا عبد الرحمن البينجويني)، وهو من العلماء الذين كان لهم دور كبير في عصرهم؛ فقد كان البينجويني عالماً موسوعيّاً، وألف في عدة مجالات مؤلفات شهيرة تسير بها الركبان، وصارت بعض مؤلفاته منهجاً للدراسة في المدارس الدينية.

والعلامة المشهور بـ(الحاج ملا أحمد الدهليزي)، وهو أيضاً من العلماء

---

(١) ينظر: التفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (المطبوع ضمن مجموعة الحواشي البهية) (ج١/ ص١٨).

البارزين في عصره، فقد كان مدرّساً كبيراً في مدينة السليمانية، وله مؤلفات في العقائد وعلم الكلام.

صنّف العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني رسالة في «تحقيق الكلام النفسي لله تعالى»[١]. وتظهر أهمية رسالته: في أنه خالف أئمة الأشاعرة في تفسير الكلام النفسي، وجاء برأي جديد في هذه المسألة، وكانت تلك الرسالة محل نقاش في عصر البينجويني.

فكتب العلامة ملا أحمد الدهليزي رسالة في الردّ على العلامة البينجويني، ودافع هو عن معتقد أئمة الأشاعرة في الكلام النفسي، واستغرب من البينجويني جرأته في التصريح بهذا الرأي.

فجمعتُ هاتين الرسالتين في كتابنا هذا، وقدّمتُ عليهما دراسةً عن مسألة كلام الله تعالى، وقمتُ بعرض وتحليل رسالة البينجويني، وبيان رأيه وأدلته، وردوده على الآراء المخالفة له، ثم أوردتُ نص الرسالتَينِ، معلّقاً عليهما بما يزيدهما وضوحاً وجلاءً؛ كما أوردتُ في البداية ترجمة البينجويني والدهليزي، صاحبَيِ الرسالتَينِ.

وبالجملة، فإن ما قام به البينجويني، والردَّ الذي كتبه الدهليزي عليه، يعدّ مناقشة علمية ذات قيمة تاريخية؛ حيث إنها دارت بين علَمَينِ كبيرَينِ من أعلام الأمة الإسلامية، متبحرَينِ في العلوم العقلية، وإن هذا السجال العلمي دليل على نبوغ علماء الأكراد في العلوم الإسلامية، وحيوية الحركة العلمية في كردستان في عصر هذَينِ العالِمَينِ.

---

(١) وقد حققتُ ـ بفضل الله تعالى ـ هذه الرسالة، ونُشرتْ في مجلة كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة بغداد، في العدد (٥٦)، بتاريخ ٣٠/ ١٢/ ٢٠١٨م.

وختاماً: أرجو أن أكون قد أديتُ هذا العملَ حقه، وأضفتُ شيئاً جديداً للمكتبة الإسلامية، وقدمتُ خدمة للعلم وأهله، وقمتُ ببعض ما يجب علينا تجاه أسلافنا وعلمائنا السابقين.

فإن كنتُ مصيباً فيما كتبتُه فذلك نعمة منّ بها علي العليم الخبير، وإن أخطأتُ في شيء فمعذرتي أنني من البشر، فسبحان من لا يخطئ ولا يسهو، وصلى الله على نبيه وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

عبد الحميد بن ملا محمد أمين الكاني ميراني الكردي
المدرّس بجامعة السليمانية ـ كلية العلوم الإسلامية
مدينة السليمانية ـ إقليم كردستان العراق
Hajihamid23@gmail.com

٢٢/ جمادى الأولى/ ١٤٤٠هـ
٢٧/ ٢/ ٢٠١٩م

# (ترجمة العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني)

## اسمه ونسبه:

هو: العلامة النحرير، والمحقّق الكبير، ملا عبد الرحمن بن ملا محمد ابن ملا إبراهيم. يلقب بـ(ملا عبد الرحمن گەورە)؛ أي: الكبير. وينسب إلى (بينجوين ـ Penjwen)، وهي البلدة التي وُلد وعاش فيها أكثر حياته، وتوفي ودُفن في هذه البلدة أيضاً.

والعلامة البينجويني من السادة البريفكانيين، ويقال: إن نسبهم يرجع إلى الإمام موسى الكاظم، من أحفاد الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، رضوان الله تعالى عليهم.

## مولده ونشأته:

وُلدَ العلامة البينجويني في سنة (١٢٥٠هـ-١٨٣٤م)، في قصبة (بينجوين) التابعة لمحافظة السليمانية في كردستان العراق.

ولما تميّز بدأ بالدراسة، فختم القرآن الكريم، ثم قرأ الكتب الابتدائية في العلوم العربية صَرْفها ونَحْوها، وتجوّل في مدارس منطقته لتحصيل العلوم، فسافر إلى (السليمانية) وقرأ كتاب «الفوائد الضيائية» لملا عبد الرحمن الجامي في النحو، وبعض الحواشي المدوّنة عليها؛ كما درس فيها رسائل في علم المنطق، ثم رحل إلى (سنندج) وقرأ هناك «حاشية عبد الله اليزدي على تهذيب المنطق

للتفتازاني»، وعلم آداب البحث والمناظرة، ثم ذهب إلى (تورجان) وقرأ فيها الفقه وبعض الكتب في المنطق لدى العلامة ملا علي القزلجي، ثم تحوّل إلى (أورامان)، فقرأ علم الكلام والهيئة وبعضاً من الفقه في قرية (نودشة)، ثم ذهب إلى منطقة (رواندوز) فقرأ الفلكيات، ثم رجع إلى (تورجان) فقرأ علم البيان والبديع من علوم البلاغة والرياضيات عند العلامة القزلجي، وقرأ «حاشية» عبد الحكيم على «شرح الشمسية» في علم المنطق على السيد حسن الجوري، وعند ذلك كان السيد حسن طالباً للعلم عند العلامة القزلجي، وأخيراً أخذ الإجازة العلمية من العلامة ملا علي القزلجي.

ثم رجع إلى قصبة (بينجوين) كعالم متضلع من العلوم العقلية والنقلية، وتأهل واشتغل بالتدريس وإفادة الطالبين، ونشر أحكام الدين.

وبعد مضي مدة ـ عندما كان عمره أربعين سنة ـ انتقل إلى مدينة السليمانية، وأقام مدرّساً فيها، وبعد مدة انزعج من البقاء فيها ورجع إلى مسقط رأسه (بينجوين)، فأقام واستراح وجدّد نشاطه السابق في التدريس والمطالعة والاستحضارات العلمية، وسعى جدّاً في مهمة نشر العلم.

**شيوخه:**

ابتدأ العلامة البينجويني بطلب العلم في مرحلة مبكرة من عمره الحافل بالتعلم والتعليم والتأليف، فدرس عند جمهرة وافرة من أعيان علماء عصره، وسنقتصر على ذكر أبرز مشايخه الذين أخذ عنهم العلوم المختلفة، فمنهم:

**١ ـ والده، ملا محمد بن ملا إبراهيم.**
**٢ ـ ملا عبد القادر الشيخلماريني.**
**٣ ـ ملا أحمد المفتي (جاومار).**

٤ ـ ملا محمد (فخر العلماء).

٥ ـ ملا علي القزلجي، الذي أخذ منه الإجازة العلمية.

٦ ـ ملا أحمد النودشي.

٧ ـ ملا عمر الخيلاني.

٨ ـ السيد حسن الجوري.

**تلاميذه:**

كان العلامة البينجويني من العلماء الذين أخذوا بحظ وافر من العلوم الإسلامية، فأقبلت عليه الطلبة للاشتغال عليه، وقُصد بالرحلة إليه، وهو لم يبخل على خدمة العلم وأهله، فصرف جلّ عمره في التدريس وخدمة طلاب العلم. وممن تلمذوا عليه:

١ ـ ملا حسين البيسكندي.

٢ ـ ملا رشيد بك بابان.

٣ ـ ملا سعيد السهيلي.

٤ ـ ملا عبد الفتاح الختي.

٥ ـ ملا عبد العزيز الروخزادي.

**مؤلفاته:**

لقد تميز العلامة البينجويني بسعة علمه، وتنوع معارفه، فكان بارعاً في سائر العلوم الشرعية وآلاتها، وصنف في كثير من العلوم، ومؤلفاتُه كلها حافلة جليلة، معتبرة مقبولة، ولاقت شهرة وانتشاراً وقبولاً عند الناس، ولازموا قراءتها؛ وذلك لحسن نيته وإخلاصه.

وفيما يأتي عرض لمؤلفاته:

١ ـ حاشية على شرح المقاصد للتفتازاني، في علم الكلام.

٢ ـ حاشية على شرح العقائد النسفية للتفتازاني.

٣ ـ حاشية على حواشي الخيالي على شرح العقائد النسفية.

٤ ـ حاشية على تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لعبد القادر المهاجر السنندجي، في علم الكلام.

٥ ـ رسالة في تحقيق الكلام النفسي لله تعالى، (وهي هذه الرسالة المحققة في كتابنا هذا).

٦ ـ الفتاوى الفقهية.

٧ ـ حاشية على شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي، في أصول الفقه.

٨ ـ حاشية على غاية الوصول في شرح لب الأصول للقاضي زكريا الأنصاري، في أصول الفقه.

٩ ـ حاشية على شرح المطالع.

١٠ ـ حاشية على البرهان للكلنبوي، في المنطق. (مطبوع).

١١ ـ حاشية على متن تهذيب المنطق للتفتازاني.

١٢ ـ حاشية على حاشية عبد الله اليزدي على تهذيب المنطق.

١٣ ـ حاشية على شرح الشمسية، في المنطق.

١٤ ـ حاشية على متن إيساغوجي لأثير الدين الأبهري، في المنطق.

١٥ ـ حاشية على شرح الفناري على شرح الإيساغوجي، في المنطق.

١٦ ـ حاشية على شرح حسام كاتي على الإيساغوجي، في المنطق.

١٧ ـ حاشية على رسالة آداب البحث والمناظرة للكلنبوي. (مطبوع).

١٨ ـ حاشية على المختصر والمطوّل للتفتازاني، في البلاغة.

١٩ ـ حاشية على أقصى الأماني لزكريا الأنصاري، في البلاغة.

٢٠ ـ حاشية على شرح سعد الله الكبير على عوامل الجرجاني، في النحو.

٢١ ـ حاشية على شرح الجغميني.

٢٢ ـ حاشية على رسالة تشريح الأفلاك لبهاء الدين العاملي، في علم الهيئة.

## مكانته العلمية:

كان العلامة البينجويني عالماً محققاً جليلاً، وفاضلاً مدققاً نبيلاً، متضلعاً من العلوم العقلية والنقلية، نشيطاً في التدريس والاستحضارات العلمية، وتنبيه الناس على الأمور الشرعية، والمباحثات مع العلماء المطلعين؛ فقد وفقه الله لخدمة العلم والدين، وصار من خِيرة علماء عصره ومصره بدون منازع، فقضى عمره في الأعمال المبرورة، والمساعي المشكورة.

وتلامذته ومؤلفاته خير شاهد على علمه وثقافته الواسعة؛ فقد تخرج على يديه علماء أجلاء، وألف مؤلفات متنوعة تدلُّ على سعة اطلاعه وتبحُّرِه في العلوم العقلية والنقلية.

## وفاته:

توفي العلامة البينجويني ليلة الجمعة، بعد صلاة العشاء، في ذي القعدة سنة (**١٣١٩هـ ـ ١٩٠٢م**)، ودفن صباحاً قبل صلاة الجمعة في إحدى غرف مسجده ببينجوين[١].

رحمه الله، ورضي عنه، وجزاه عن العلم وأهله خير الجزاء، وأسكنه فسيح جناته.

---

(١) ينظر في ترجمته: محمد أمين زكي بك، «مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي» =

# (ترجمة العلامة ملا أحمد الدهليزي)

## اسمه ونسبه:

هو العلامة الكبير، والمدرّس الشهير، القاضي الحاج ملا أحمد بن ملا محمد بن ملا حسين بن ملا محمود بن ملا أحمد الدهليزي البيرحسني الكردي.

كان المترجَم له من أسرة دينية علمية شهيرة؛ فقد كان أجداده من حملة العلم والمدرّسين والنابغين في العلوم الإسلامية، انتشر صيتهم في كافة أنحاء بلاد الأكراد، وكانوا من سَكَنةِ منطقة السليمانية، وخرج منهم علماء وصلحاء ومفتون وقضاة ومؤلفون في الفنون الإسلامية.

## مولده ونشأته:

ولد العلامة ملا أحمد في قرية (دهليز)، وينطقها الأكراد بـ(ديليزه - Delezha)، التابعة لناحية (قرداغ)، التابعة لمحافظة السليمانية بكردستان العراق.

واختلف في سنة مولده، فالأكثرون حدّدوها بـ(١٢٥٠هـ)، والبعض بـ(١٢٥٢هـ).

---

= (ج٢/ ص١٢)، وعبد الكريم المدرس، «علماؤنا في خدمة العلم والدين» (ص٢٧٨-٢٨١)، و«بنَمالَيْ زانياران» (بالكردية) (ص٤٣٢و٤٣٣و٤٤٢-٤٥٠)، وطاهر البحركي، «حياة الأمجاد من العلماء الأكراد» (ج٢/ ص٦١-٦٣).

بدأ بدراسة العلوم الدينية في مدارس ناحية قرداغ والسليمانية، ثم انتقل إلى بغداد وحضر مجلس دروس العلامة المفتي محمد فيضي الزهاوي (ت ١٣٠٨هـ)[1]، حتى برع في العلوم الشرعية وصار من العلماء النابغين، فأعطاه المفتي الزهاوي الإجازة العلمية.

## مناصبه ووظائفه العلمية:

ثم بعد حصوله على الإجازة العلمية سافر إلى (إستانبول)، فعيّنوه قاضياً على منطقة (شهربازار ـ شاربازير) التابعة للسليمانية؛ كما أنه مارس القضاء في أماكن أخرى، ثم ترك مسلك القضاء، ورجع إلى السليمانية، وعُيّن في مسجد (خُـمْخانه)، وصرف كل جهده لتدريس الطلاب، وتأليف الكتب النافعة.

## تأليفاته:

ألف العلامة الدهليزي عدة مؤلفات، منها: «الرسالة الكلامية»، و«الفتاوى الفقهية»، و«رسالة في وجود الواجب»، و«رسالة في الرد على العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني في مسألة الكلام النفسي»؛ كما أنه كتب حواشيَ وشروحاً على بعض الكتب.

وقد قام ابنه العلامة ملا محمد سعيد بطباعة رسالتَينِ لوالده سنة (١٩٥٤م) بالسليمانية، وهما: رسالة «وجود الواجب»، ورسالة «الرد على العلامة البينجويني».

---

(١) حققتُ ـ بفضل الله تعالى ـ كتاباً عن حياة العلامة المفتي الزهاوي وجهوده العلمية، للشيخ محمد الخال، وطبع الكتاب سنة (٢٠١٨م).

## مكانته العلمية:

كان العلامة ملا أحمد الدهليزي من العلماء الراسخين، الحائزين حظّاً وافراً من العلوم الشرعية، ومناصبه ومؤلفاته يشهدان بعلو مكانته، ورفعة منزلته العلمية.

يقول عنه العلامة ملا عبد الكريم المدرس: «كان جامعاً للعلوم العقلية والنقلية، وصاحب ذهن وقاد، وفكرة ثاقبة».

وكان العلامة الدهليزي معاصراً للعلامة البينجويني، ووقعت بينهما مناظرات في مسائل كلامية وفقهية.

## وفاته:

توفي العلامة ملا أحمد الدهليزي سنة (١٣١٨هـ)، بمدينة السليمانية، ودفن بمقبرة (الشيخ محيي الدين)، وبعد وفاته جلس ابنه العلامة ملا محمد سعيد في مكانه، وواصل التدريس والإفادة في مسجد والده (خُـمْخانه)[1].

رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الفردوس مأواه.



(١) ينظر في ترجمته: محمد أمين زكي بك، «تاريخ السليمانية» (ص٢٤٠)، والمدرس، «علماؤنا» (ص٨٢و٨٣)، و«بنَمالَيْ زانياران» (بالكردية) (ص٤٥٩-٤٦١)، ومحمد الخال، «المفتي الزهاوي» (بالكردية) (ص٤٣)، وروحاني، «تاريخ مشاهير كرد» (بالفارسية) (ج٢/ ص٧٧و٧٨)، والبحركي، «حياة الأمجاد» (ج١/ ص١١٧)، ومقدمة رسالة «وجود الواجب» لملا أحمد الدهليزي.

# (دراسة رسالتي البينجويني والدهليزي في مسألة الكلام النفسي)

## نُسَخ الرسالتَينِ:

حصلتُ على ثلاث نسخ خطية لرسالة العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني، وهي:

النسخة الأولى: كُتبتْ بخط ملا حسين البسكندي[1]، وهو من أنجب تلامذة البينجويني، كما أنه كان كبير علماء وقته في السليمانية، وهي نسخة كاملة، وخالية من الأخطاء، ويبدو أنها كُتبتْ في حياة المؤلف؛ فقد كتب الناسخ في آخر الرسالة: «تم الرسالة المؤلفة في كلام الله، لمولاي الأستاذ البينجويني، لا زال ظلال رأفته، ونفعنا الله بعلمه وبركته، وأدامه، وأحسن جزاءه على جهده في العلم ومشقته، وصلى على محمد أفضل خلقه وبريته، وآله، آمين».

فجعلتها النسخة الأم، ورمزت لها بـ(أ)، وهذه النسخة موجودة في مكتبة الأوقاف بالسليمانية، تحت الرقم (ت/ مجاميع/ ١١٩٩-١٢٠٤).

النسخة الثانية: وهي نسخة كاملة، لم يُكتب عليها اسم الناسخ، إلا أنه يبدو أن الناسخ أيضاً كان من تلامذة البينجويني، وكتبها في حياة المؤلف نفسه؛

---

(١) تنظر ترجمته: المدرس، «علماؤنا» (ص١٧٦)، وطاهر البحركي، «حياة الأمجاد» (ج١/ ص٢٤٠).

وبأمره، فقد كُتِبَ في آخر هذه النسخة: «هذا ما كتبنا من نتائج أفكار الأعلم، بأمر سيدنا وأستاذنا المتحتم الامتثال، العالم الفاضل الكامل، ملا عبد الرحمن البينجويني، أدام الله ظله علينا، آمين. سنة ١٣١٦هـ». فعلى هذا كتبت هذه النسخة قبل سنتَينِ من وفاة المؤلف.

ورمزت لهذه النسخة بـ(ب)، وهذه النسخة موجودة في مكتبة الأوقاق بالسليمانية، تحت الرقم (ت/ مجاميع/ ٥١٣).

النسخة الثالثة: كتبها (حسين خواهر زاد) في قرية (سردار آباد)، وهي أيضاً نسخة كاملة، وكُتب في آخرها: «تمت الرسالة المؤلفة في كلام الله لمولانا وسيدنا ملا عبد الرحمن البينجويني، من يد أحقر الطلاب حسين الخواهرزاد، في قرية سردارآباد، في خدمة مولاي جناب مستطاب ملا صالح، أصلح الله حالنا وحال جميع المؤمنين، بحرمة سيد المرسلين، ﷺ».

ورمزت لهذه النسخة بـ(ج)، وهذه النسخة موجودة في مكتبة الأوقاق بالسليمانية، تحت الرقم (ت/ مجاميع/ ٢٣٥١-٢٣٥٤).

وكُتب على كلٍّ من هذه النسخ الثلاث الحواشي والتعليقات التي كتبها العلامة البينجويني على رسالته، واختُتمتْ بـ«منه». فجعلتُ تلك التعليقات في الهوامش، ووضعتُ إشارة «منه» في آخر كلّ حاشية منها؛ ليُعلم أن هذه التوضيحات من مؤلّف الرسالة وليس من محقّقها.

أما رسالة الردّ على البينجويني للعلامة ملا أحمد الدهليزي فلم أحصل على أي نسخة خطية لها، بل كان اعتمادي على طبعة قديمة لتلك الرسالة؛ فقد قام ابنه ملا محمد سعيد بطباعة هذه الرسالة مع رسالة أخرى لوالده في علم الكلام، باسم: «رسالة وجود الواجب»، سنة (١٣٥٤هـ) بالسليمانية، وكُتب

عليها: «هذا ما حرّره الفاضل الحاج ملا أحمد الدهليزي ردّاً على الفاضل البينجويني»، فكان اعتمادي على هذه الطبعة فقط.

## اسم الرسالتَينِ:

لم أجد في أي نسخة من نسخ رسالة العلامة البينجويني اسماً محدداً لها، ولم يسمِّ العلامة البينجويني رسالته في ثنايا الكتاب، كما هي عادة بعض المؤلفين في ذكر أسماء كتبهم في مقدمة الكتاب أو في خاتمته؛ كما أن الذين ترجموا للبينجويني وأشاروا إلى هذه الرسالة لم يتفقوا على اسم واحد، فبعضهم قال: «رسالة في تحقيق الكلام النفسي»[1]، أو «رسالة في الكلام النفسي»[2]، أو «رسالة خاصة في علم أصول الدين في مسألة كلام الباري»[3]؛ كما أن نسخة (أ) و(ج) اختتمتا الرسالة بهذا العنوان: «تمت الرسالة المؤلفة في كلام الله»، وهي كلها تشير إلى مضمون الرسالة.

وأيضاً لم أجدْ اسماً محدّداً لرسالة العلامة الدهليزي، فقد كُتب على النسخة المطبوعة لها: «هذا ما حرّره الفاضل الحاج ملا أحمد الدهليزي ردّاً على الفاضل البينجويني»؛ كما أن الذين أشاروا إلى هذه الرسالة للدهليزي لم يذكروا عنواناً لها.

فوصلت إلى نتيجة: وهي أن المؤلفَينِ لم يُسمِّيا رسالتَيْهِما باسم معيّن؛ لصِغَر حجم الرسالتَينِ، وهو كان عادة جارية لبعض المؤلفين في إهمال عنوان محدّد لرسائلهم الصغيرة التي تقع في بضع صفحات.

واخترتُ من عندي عنوانا مناسبا لهما، وهو: «مناقشة علمية في الكلام

---

(١) ينظر: المدرس، «علماؤنا» (ص٢٨٠).

(٢) ينظر: طاهر البحركي، «حياة الأمجاد» (ج٢/ ص٦٣).

(٣) ينظر: المدرس، «بنَمالَـيْ زانياران» (بالكردية) (ص٤٤٥و٤٤٦).

النفسي بين العلامتين: ملا عبد الرحمن البنجويني (ت١٣١٩هـ) وملا أحمد الدهليزي (ت١٣١٨هـ)».

## موضوع الرسالتَين:

موضوع هاتَينِ الرسالتَينِ هو مسألة من مسائل علم العقيدة، وهي صفة الكلام لله تعالى، ولقد طال الخلاف واشتدّ حول هذه المسألة قديماً وحديثاً، وحدثت بسببها مشاكل بين الفرق الإسلامية، ونشأت مذاهب ومدارس على إثر الخلاف في هذه المسألة الشائكة.

ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً، وإنما الخلاف في معنى كلامه، وقِدَمِه، وحدوثه؛ فقد كثر النزاع والكلام حول ذلك، حتى سمي علم العقائد بـ(علم الكلام)، وذلك لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدالاً.

ومنشأ الخلاف بين الفرق الإسلامية في هذه المسألة، هو أن ههنا قياسَينِ متعارضَينِ:

أحدهما: أن كلامه تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم.

وثانيهما: أن كلامه تعالى مؤلّف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود حسب القراءة والكتابة، وكلّ ما هو كذلك فهو حادث مخلوق، فكلامه تعالى حادث مخلوق.

فاضطرت كل طائفة إلى القدح في أحد القياسَينِ، بمنع بعض مقدماته[1].

---

(١) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٠٣و١٠٤)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١٠٧).

وسأشير إلى شرح ثلاثة مذاهب مشهورة في هذه المسألة، وهي: المعتزلة، والحنابلة، والأشاعرة والماتريدية. ثم أختم الكلام بتوضيح رأي العلامة البينجويني من خلال رسالته.

## رأي المعتزلة في كلام الله تعالى:

اتفق المعتزلة كلهم على أن القرآن محدث ومخلوق؛ حرصاً منهم على توحيده تعالى، واحترازاً من أن يكون هناك قديم غيره تعالى[(١)].

قالوا: إن كلام الله تعالى منتظم من الحروف والأصوات الحادثة، وإن الله تعالى يخلقها في الأجسام، فهي غير قائمة بذاته تعالى، وليس الكلام قديماً؛ لأنه ليس صفة من صفات الله تعالى، بل هو فعل من أفعاله. ومعنى كونه تعالى متكلماً: أنه خلق الكلام في اللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، أو الشجرة[(٢)].

قال القاضي عبد الجبار: «فإن قال: هلا قلتم: إنه تعالى لم يزل متكلماً بكلام قديم أزلي، أو لذاته؛ كما تقولون: إنه عالم لذاته؟ قيل له: إن الكلام فعل من أفعاله تعالى، يحدثه، ويخلقه في الأجسام، إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب، وإذا بعث الأنبياء وحمّلهم الشرائع خاطبهم بكلامه، وأصحبهم كتبه؛ ليؤدوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله تعالى لا يجوز أن يكون قديماً؛ كما لا يجوز ذلك في إحسانه، وسائر نعمه»[(٣)].

---

(١) ينظر: الهمداني، القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة» (ص٥٢٨)، والبغدادي، «الفرق بين الفرق» (ص٧٩)، والرازي، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» (ص٣٣).

(٢) ينظر: الهمداني، القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين» (ج١/ ص٢٢٣ إلى ٢٢٥)، والجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٠٥)، ومحمود قاسم، «مقدمة في نقد مدارس علم الكلام» (ص٦٣).

(٣) الهمداني، القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين» (ج١/ ص٢٢٣).

## أدلة المعتزلة على خلق القرآن وحدوثه:

تمسك المعتزلة لتأييد رأيهم بآيات من الكتاب العزيز، تصف القرآن الكريم بصفات الحادث، مثل عموم قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، فوصف تعالى كلامه بالمحدث، وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، إلى غير ذلك من الآيات.

وتمسكوا كذلك: بأن القرآن يتقدم بعضه على بعض، يبين ذلك أن الهمزة في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وهكذا الحال في جميع القرآن؛ لأنه سور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً؛ إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره.

وبأن الكلام مؤلف من الحروف والأصوات، وهي حادثة، فلا يصح أن تقوم بذاته تعالى.

وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، قالوا: إنه يدل على حدوث القرآن من وجهين، الأول: وصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدَثاً، والثاني: قوله: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه[1].

---

(١) ينظر: الهمداني، القاضي عبد الجبار، المصدر السابق (ص٢٢٤و٢٢٥)، و«شرح الأصول الخمسة» (ص٥٣١و٥٣٢).

## رأي الحنابلة في كلام الله تعالى:

يعتقد الحنابلة أن كلام الله تعالى مركب من الحروف والأصوات، ويرون أن تلك الأصوات والحروف مع تواليها، وترتب بعضها على البعض، وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل، قديمة، قائمة بذاته تعالى على ما يليق به تعالى. وأكدوا على أن كلام الله لا يماثل كلام المخلوقين؛ كما لا يماثل في شيء من صفاته صفات المخلوقين.

قالوا: إن الله تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال، ومن أجلِّها الكلام، فلم يزل متكلماً إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، ولا يزال كذلك، وهو يتكلم به بصوت يسمع، ويتكلم إذا شاء بالعربية؛ كما تكلم بالقرآن العربي، وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف ـ التي هي مباني أسماء الله الحسنى وكتبه المنـزلة ـ مخلوقة؛ لأن الله تكلم بها[1].

قال السفاريني من الحنابلة: «وتحرير مذهب السلف: أن الله تعالى متكلّم كما مرّ، وأنّ كلامه قديم، وأن القرآن كلام الله، وأنه قديم؛ حروفه ومعانيه»[2].

وقال السفاريني أيضاً: «والحاصل: أن مذهب الحنابلة كسائر السلف: أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت»[3].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى» (ج١٢/ ص٣٦ و٥٢ و٥٣ و١٧٣ و٥٧١-٥٧٥)، والسفاريني، «لوامع الأنوار البهية» (ج١/ ١٣٣ و١٣٧ و١٣٨).

(٢) السفاريني، «لوامع الأنوار البهية» (ج١/ ص١٣٧).

(٣) المصدر السابق (ج١/ ص١٣٨).

## أدلة الحنابلة على أن كلام الله تعالى حروف وأصوات:

استدل هؤلاء لتأييد مذهبهم بآيات من القرآن الكريم؛ منها: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، ووجه الاستدلال: أن الله تعالى أكد التكليم بالمصدر المثبت للحقيقة، النافي للمجاز[١].

وبقوله تعالى: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥].

وبقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦].

ووجه الاستدلال: أن الله تعالى سمى القرآن كلام الله، والمشرك إنما يسمعه من المبلغ عن الله، لا من الله تعالى، فيدل على أن القرآن كلام الله تعالى؛ لأن الكلام كلام من قاله مبتدئاً به، لا كلام من قال مؤدياً. والآية تدلّ على فساد قول من قال: إن المسموع عبارة عن كلام الله، وليس هو كلام الله. فإنه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، ولم يقل: حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله، والأصل أن يحمل النص على الحقيقة[٢].

كما قد نصروا مذهبهم بالحجج العقلية، فقالوا: إن الكلام إنما هو باللسان، فلفظ «القول» و«الكلام» وما تصرف منهما؛ من فعل ماضٍ ومضارع وأمر واسم فاعل، إنما يعرف في القرآن والسنة، وسائر كلام العرب إذا كان لفظاً ومعنىً، ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم

---

(١) ينظر: الدمشقي (ابن أبي العز)، «شرح العقيدة الطحاوية» (ج١/ ص١٧٦).

(٢) ينظر: الدمشقي (ابن أبي العز)، المصدر السابق (ج١/ ص١٩٤)، والسفاريني، «لوامع الأنوار البهية» (ج١/ ص١٣٧).

بإحسان، وإنما حصل النـزاع بين المتأخرين، ثم انتشر(١).

وقالوا: من نفى الصوت يلزمه أن الله تعالى لم يُسمع أحداً من ملائكته ولا رسله كلامَه، بل ألهمهم إياه إلهاماً(٢).

## رأي الأشاعرة والماتريدية في كلام الله تعالى:

ذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن كلامه تعالى نوعان: كلام نفسي، وكلام لفظي.

فأما الكلام النفسي: فهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، ليست بحرف ولا صوت، منـزهة عن التقدم والتأخر، والإعراب والبناء، ومنافية للسكوت والآفة، هو بها آمر ناهٍ مخبر، يدل عليها بالعبارة والكتابة. قالوا: وهو الكلام حقيقة(٣).

وأما الكلام اللفظي: وهو الحروف والأصوات، فهم يقولون بحدوثه وعدم قيامه بذات الله تعالى؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. فهذه الحروف والأصوات المؤلفة للقرآن الكريم ليست من كلام الله تعالى؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، وإنما هي دالة عليه، وعبارة عنه، فإذا عبر عنه بالعربية يسمى: قرآناً، وبالسريانية: إنجيلاً، وبالعبرانية: توراة، فالاختلاف على العبارات دون المسمى؛ كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة ولغات مختلفة(٤).

---

(١) ينظر: الدمشقي (ابن أبي العز)، «شرح العقيدة الطحاوية» (ج١/ ص٢٠٢).

(٢) ينظر: السفاريني، «لوامع الأنوار البهية» (ج١/ ص١٤٠).

(٣) ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١٠٦)، والسنندجي، «تقريب المرام» (ج٢/ ص١٤١)، والنسفي (أبو معين)، «تبصرة الأدلة» (ج١/ ص٤٣٥)، والقاري (ملا علي)، «شرح الفقه الأكبر» (ص٥٥).

(٤) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٠٦)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» =

قالوا: إذا وصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا: «القرآن غير مخلوق»، فالمراد هو: الكلام النفسي القديم. وحيث وصف القرآن بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به هو: الكلام اللفظي الحادث؛ كقولنا: «قرأتُ نصف القرآن»، أو: «حفظتُ القرآن»، أو: «يحرم للمحدث مسّ القرآن»(١).

واستدل الأشاعرة والماتريدية على إثبات الكلام النفسي: بأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة، أو بالكتابة، أو بالإشارة؛ كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة: ٨]. وبأن الكلام النفسي ثابت في اللغة العربية؛ كما في قول الأخطل:

لا تُعجبنّك من خطيب خطبةٌ ... حتى يكون مع الكلام أصيلا
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا(٢)

وكذلك كثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك(٣).

وبعد، فهذه خلاصة مذاهب المسلمين في مسألة كلام الله تعالى، وقد تبين أن كل فريق تمسّك لنصرة رأيه بجملة من الأدلة العقلية والنقلية.

وتركتُ الإشارة إلى بعض المذاهب والآراء الغريبة خشية الإطالة؛ كما

---

= (ج٣/ ص١٠٦)، والقاري (ملا علي)، «شرح الفقه الأكبر» (ص٥٦)، والسنندجي، «تقريب المرام» (ج٢/ ص١٤١).

(١) ينظر: التفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٢٦).

(٢) ينظر: «شعر الأخطل»، تحقيق: فخر الدين قباوة (ص٥٦٠)، والجاحظ، «البيان والتبيين» (ج١/ ص١٥١).

(٣) ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١١١)، و«شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١١٩ و١٢٠)، والقاري، «شرح الفقه الأكبر» (ص٥٥و٥٦).

تركتُ الإشارة إلى بعض المسائل المتفرعة من الأقوال التي سبق بيانها، ومناقشة أهل هذه المذاهب لأدلة مخالفيهم؛ لأنه خارج عن المقصود.

والآن جاء الدور لبيان رأي العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني في هذه المسألة الشائكة، والقضية المعقدة، ذات الخطورة البالغة، وسنقوم بعرض رسالة العلامة البينجويني، وتحليلها، وبيان رأيه، وأدلته، ومناقشته لحجج مخالفيه.

## ملخص رأي العلامة البينجويني:

ذكر العلامة البينجويني في رسالته أن ما يسمى بـ(الكلام النفسي) لدى متكلمي الأشاعرة والماتريدية ليس أمراً حقيقيّاً، وليس هو الصفة الكلامية لله تعالى على الحقيقة.

ويرى البينجويني أن الكلام النفسي إما أن يكون أمراً اعتباريّاً حادثاً، قائماً بذاته تعالى، وإما أنه لا حاجة إلى إطلاق (الكلام) على الأمور التي سمّوها بـ(الكلام النفسي)؛ من الأمر والنهي والإخبار وغير ذلك، بل هي راجعة إلى صفتي القدرة والإرادة، وليست صفة زائدة عليهما، شأنها شأن صفة التكوين التي أثبتها الماتريدية، ونفاها الأشاعرة، وأرجعوها إلى صفتي القدرة والإرادة، ولم يروها صفة زائدة عليهما.

فما يسمى بـ(الكلام النفسي) أمره دائر بين هذَينِ الاحتمالَينِ لدى العلامة البينجويني.

## عرض وتحليل رسالة العلامة البينجويني في مسألة الكلام:

بدأ البينجويني في رسالته ـ قبل الخوض في مسألة الكلام ـ بالإشارة إلى أن الأدلة الظنية لا يُعملُ بها في الاعتقاديات، وإنما المعتبر في أصول الدين

الدليل القطعي فقط، أما في فروع الدين (أي: الفقهيات)، فإنه يكفي فيها الدليل الظني. وهو رأي جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية(١).

وهو بذلك يريد أن يمهّد للبدء بمسألة الكلام، وأن لديه رأياً جديداً خالف فيه السابقين، وأن أدلة من سبقه ظنية في هذه المسألة العقائدية، فلا يسعه موافقتهم؛ كما يصرّح هو بذلك؛ ويقول: «إن ما قاله الأشاعرة من أن الكلام النفسي أمر حقيقي قديم قائم بذاته تعالى ليس مظنوناً، فضلاً عن أن يكون متيقناً».

ثم يدخل البينجويني في مناقشة أدلة الأشاعرة، فيرى أنه ليس لهم على إثبات الكلام النفسي لله تعالى إلا دليلان، هما: شهادة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وشهادة الوجدان.

فيذكر أولاً هذَينِ الدليلَينِ، ثم يوجّه اعتراضاته عليهما.

---

(١) قال البخاري في «صحيحه»: «كتاب أخبار الآحاد. باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والفرائض والأحكام».
علّق عليه ابن حجر العسقلاني، فقال: «قوله: «والفرائض» بعد قوله: «في الأذان والصلاة والصوم» من عطف العام على الخاص. وأفرد الثلاثة بالذكر للاهتمام بها. قال الكرماني: ليعلم أنما هو في العمليات لا في الاعتقاديات».
وقال النووي: «وأما خبر الواحد فهو ما لم يوجد فيه شروط المتواتر، سواء كان الراوي له واحداً أو أكثر، واختلف في حكمه، فالذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول: أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها، ويفيد الظن ولا يفيد العلم».
وقال التفتازاني: «إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات».
ينظر: العسقلاني، «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (ج١٥/ ص١٥٤)، والنووي، «شرح صحيح مسلم» (ج٢/ ص٨٩)، والتفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٩٠).

وقبل البدء ببيان هذَينِ الدليلَينِ، واعتراضات البينجويني، نلاحظ: أن البينجويني اقتصر في كلامه ومناقشاته في هذه الرسالة على الأشاعرة فقط، وترك الكلام على باقي المذاهب والفرق الإسلامية. وقد يكون السبب في ذلك: أن الأشاعرة كانوا هم الفرقة العقائدية الوحيدة على الساحة السُّنية في عصر البينجويني، أو ربما لأنه كان يرى أن ما ذهب إليه الآخرون بديهي البطلان ـ عنده ـ ولم يحتج إلى مناقشتهم والرد عليهم. وقد يكون السبب هو: أن ما ذهب إليه البينجويني مترتب على رأي الأشاعرة الذين قسموا الكلام إلى النفسي واللفظي، أما الذين رفضوا هذا التقسيم فالكلام معهم مختلف، لا يليق بموضوع رسالته.

أما **الدليل الأول**: وهو (شهادة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام) فيصوّره البينجويني: بأنه تواتر القول عنهم عليهم السلام أنه تعالى متكلم، وأنه أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا إلى غير ذلك. ومعنى (المتكلم): من قام به الكلام، لا من أوجده في محل، فإن حمل المشتق[1] على الذات يدلّ على قيام مأخذ الاشتقاق[2] بها، ثم إنه لَمّا لم يُتصوّر قيام الألفاظ بذاته تعالى[3]، وهو ظاهر، ولا قيام المعاني اللغوية المسماة بالمعاني الأُوَل اصطلاحاً[4]،

---

(١) وهو (المتكلم) هنا.

(٢) وهو الكلام.

(٣) كما هو معتقد الحنابلة.

(٤) قسّم بعض متأخري الأشاعرة الكلامَ إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الكلام اللفظي.

٢ ـ المعنى الأول.

٣ ـ المعنى الثاني. =

المدلول عليها بالألفاظ دلالة وضعية؛ لتغيّرها بتغيّر الألفاظ وحدوثها، تعيّن القول بقيام المعنى اللامختلف باختلاف العبارات، المسمّى بالمعنى الثاني المدلول عليه بالألفاظ دلالة ثانية، وبواسطة دلالة المعاني الأُوَل عليه دلالةَ الأثر على المؤثر، وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالكلام النفسي لدى الأشاعرة والماتريدية، وهو القائم بذاته تعالى.

هذا هو الدليل الأقوى للأشاعرة على ثبوت الكلام له تعالى، وأن المقصود به: هو الكلام النفسي لا غير[1]. وقد وجّه البينجويني عدة اعتراضات عليه:

**فقولهم: «إن معنى المتكلم: من قام به الكلام، لا من أوجده في محلّ» يمنعُ البينجويني ذلك، ويرى أننا نقطع بأن قولنا: «زيد متكلم» أو «متلفظ» بمعنى: أنه موجد الكلام أو اللفظ في الهواء، لا بمعنى: مَنْ قام به ذلك، ضرورة قيام الصوت والألفاظ بالهواء.**

---

= وأطلقوا مصطلح (الكلام) على كل من هذه الثلاثة، واتفق الأشاعرة والماتريدية على أن الأول والثاني ليس كلام الله تعالى حقيقة، وإنما المقصود بكلام الله تعالى هو الثالث؛ أي: المعنى الثاني.

أما الكلام اللفظي، فمعناه واضح، وأما المعاني الأُوَل: فهي المعاني اللغوية المتغيرة بتغير الكلام اللفظي. وأما المعاني الثانية: فهي المعاني التي نجدها في أنفسنا عند إخبارنا عن (قيام زيد) مثلاً؛ يعني: النسبة الإيجابية بينهما، وهي لا تتغير بتغير العبارات.

ينظر: السنندجي، «تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٤٣)، و«حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية» (المطبوعة ضمن مجموعة الحواشي البهية) (ج٢/ ص٢٥٨).

(١) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٠٣)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ١٠٥و١٠٦)، و«شرح العقائد النسفية» (وحاشية ملا أحمد الجندي عليه أيضاً) (ج١/ ص١٢٤).

وقولهم: «إن حمل المشتق يدل على قيام المأخذ بالمحمول عليه» يرى البينجويني أن حمل المشتق كالمتكلم والآمر والناهي، إنما يدلّ على وجوده في المحمول عليه وجوداً رابطيّاً فقط، لا على وجوده وجوداً محموليّاً[1].

وقولهم: بـ«امتناع تعين حمل الكلام على المعاني الأُوَل المتكثرة الحادثة» فيعلّق البينجويني عليه بأن تلك المعاني إن كانت أموراً حقيقية موجودة بالوجود المحمولي، فلا يصح حملها عليه تعالى؛ إذ لو حُملت عليه تعالى لزم كونه تعالى محلًّا للحوادث، وإن كانت أموراً إضافية موجودة بالوجود الرابطي فقط فلا بأس بقيامها به تعالى، وبإطلاق الكلام النفسي عليها.

وأما **الدليل الثاني**: وهو (شهادة الوجدان) فبيانه وتقريره ـ كما يصوّره البينجويني ـ أن يقال: كلّ مَن أمر أو نهى أو أخبر أو نادى يجد في نفسه معنىً مغايراً للعلم والإرادة، مدلولاً عليه للألفاظ دلالة ثانية، وللكتابة دلالة ثالثة، وادّعى الأشاعرة شيوع إطلاق اسم الكلام على هذا المعنى عند أهل اللسان، واتفقوا على قدمه ووحدته بالذات، وتكثره إما بحسب التعلقات أو بحسب الاعتبار.

هذا دليل آخر للأشاعرة على إثبات الكلام النفسي القائم بذاته تعالى[2]، وأبدى البينجويني اعتراضات عليه أيضاً:

---

(١) الوجود المحمولي: هو وجود الشيء في نفسه، فيقع محمولًا عليه، نحو: الباري تعالى موجود، أو زيد موجود، أو البياض موجود.

وأما الوجود الرابطي: فهو وجوده لغيره، فيقع رابطة بين الموضوع والمحمول، نحو: الثلج أبيض؛ أي: يوجد له البياض.

ينظر: عبد الكريم المدرس، «المقالات في المقولات» (ص١١٥).

(٢) ينظر: الجويني، إمام الحرمين، «الإرشاد» (ص٤٨)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١١١)، و«شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١١٩و١٢٢)، والسنندجي، «تقريب المرام» (ج٢/ ص١٤٤و١٤٥).

فقولهم: «إن ما شهد به الوجدان أمرٌ مغايرٌ للعلم والإرادة» منعُ أن ذلك الأمر المغاير هو المعنى الثاني الموجود بالوجود المحمولي، بل هو الأمور الإضافية الموجودة بالوجود الرابطي، المتغيرة بتغير العبارات، المسماة بالمعاني الأُوَل كما مرّ؛ كطلب الفعل الذي هو إما إيجاب أو ندب، وطلب الترك الذي هو إما تحريم أو كراهة، والإخبار الذي هو جعل الغير عالماً بمضمون الخبر.

ودعواهم: «شيوع إطلاق اسم الكلام عند أهل اللغة على هذا المعنى الذي سموه بالكلام النفسي»، فالبينجويني يمنع صحة إطلاق الكلام على هذا المعنى(١)، بل يرى أن أهل اللغة لا يعرفون كلاماً بهذا النوع، ولا يعلمون وجوده.

والذي يفهم من اعتراضات العلامة البينجويني على أدلة الأشاعرة بصورة عامة هو: أن البينجويني يريد أن ينفي أن يكون هناك شيء يسمى بـ(الكلام النفسي)، وأن أدلة الأشاعرة لإثبات هذا النوع من الكلام غير مقنعة.

ومعلوم أن الخلاف الحقيقي بين الأشاعرة والمعتزلة ليس في الكلام اللفظي؛ فإنه مخلوق حادث باتفاق الفريقَينِ، بل في إثبات (الكلام النفسي) وصحة إطلاق الكلام عليه؛ فإن هذا النوع من الكلام أمر حقيقي قديم غير مخلوق، قائم بذاته تعالى عند الأشاعرة، وأما المعتزلة فهم لا يعترفون بما يسمى بـ(الكلام النفسي)، ولا يرون أن هناك كلاماً وراء الكلام اللفظي، والكلام اللفظي حادث مخلوق(٢).

---

(١) أي: المعنى الثاني، الذي لا يتغير بتغير اللغات؛ كما مرّ بيانه.

(٢) قال التفتازاني: «وتحقيق الخلاف بيننا (أي: الأشاعرة) وبينهم (أي: المعتزلة) يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي»؛ أي: إن ثبت وجوده عندهم. =

وعليه فإن العلامة البينجويني حينما ينفي الكلام النفسي؛ فإنه لا يبقى بينه وبين المعتزلة خلاف ما، ويتضح ذلك حينما يستدلّ البينجويني من جانبه ويقول مخاطباً الأشاعرة: «ومنا، كيف[١]؟ وحمل مأخذ المتكلم على اللفظي ثم إرادة منشئه منه؛ ليس بأبعد من حمله على النفسي وإرادة منشئه منه[٢]».

كما أن البينجويني يلزم الأشاعرة في مناقشته معهم بأنهم لما نفوا صفة التكوين، التي أثبتها الماتريدية ونفاها الأشاعرة، صرّحوا بأن تقليل القدماء ما أمكن أولى، وأنهم أرجعوا التكوين إلى القدرة والإرادة، ولم يجعلوها صفة زائدة عليهما[٣]، والكلام النفسي حاله حال التكوين، فليكن هو أيضاً راجعاً إلى القدرة والإرادة؛ كما قال: «فليكن المنشأ هي القدرة لا أمراً مغايراً لها؛ حيث لا دليل على وجوده، مع أن تقليل القدماء ما أمكن أولى كما قالوا في نفي التكوين، فيكون تخصيصها بأوقاتها المخصوصة بحسب الإرادة[٤]».

وأخيراً فإن البينجويني يصرّح برأيه في نهاية رسالته بعد هذه المناقشة، فيقول

---

= التفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٢٤). وينظر أيضاً للتفتازاني: «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١٠٧).

(١) أي: ونستدلّ من جانبنا، ونقول: كيف يصحّ ما ذكرتم؟

(٢) أي: ما قلتم من أن حمل أصل كلمة (متكلم) ـ الذي هو (الكلام) ـ على الكلام اللفظي، بعيد، فهو ليس بأبعد من حملكم إياه على الكلام النفسي.

(٣) ينظر: التفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٣٥).

(٤) أي: فليكن منشأ الكلام النفسي هو صفة القدرة، وتخصيص أنواع الكلام بأوقاتها المخصوصة بحسب صفة الإرادة، ولا حاجة إلى إضافة صفة أخرى قديمة زائدة على القدرة والإرادة؛ تسمى بالكلام النفسي؛ فإن تقليل القدماء ما أمكن أولى؛ كما صرّحوا بذلك في نفي صفة التكوين.

أولاً: «وبالجملة: إنه لا بأس في كون الكلام النفسي أموراً اعتبارية[١]، قائمة بذاته تعالى، حادثة».

ثم يذهب البينجويني إلى أبعد من ذلك ويقول: «بل نقول: لقائل أن يقول: لا حاجة إلى القول بكون تلك الأمور[٢] من جنس الكلام، وبكون إطلاق الكلام عليها حقيقة كسائر الأفعال، والتعبير عنها بالألفاظ لا يقتضي ذلك، ألا يرى أن الإرادة والهداية والإضلال والتوفيق والخذلان والخلق يعبر عنها بالألفاظ مع أنها ليست من الكلام وفاقاً؟ وما الفرق بين جعل الشخص متصفاً بوجدان الطريق أو بفقدانه؛ الذي هو معنى الهداية والإضلال، وبين جعل الغير عالماً بالخبر، أو الشيء سبباً، أو ركناً مثلاً؟ حتى يقال: إن أحدهما من الكلام دون الآخر!».

فما يسمى بالكلام النفسي لدى الأشاعرة أمره يتردّد لدى البينجويني بين أن يكون (أموراً اعتبارية، قائمة بذاته تعالى، حادثة)، وهذا الرأي انفرد به البينجويني ولم يسبقه إليه فرقة من فرق المسلمين، وبين أن يكون (لا حاجة إلى القول بكون تلك الأمور من جنس الكلام، وبكون إطلاق الكلام عليها حقيقة)، وهذا الثاني يرجع إلى مذهب المعتزلة كما قلنا[٣].

---

(١) قسّم بعض المتكلمين الأشياء إلى أربعة أقسام:
١ ـ موجودات: وهي ما تصحّ رؤيته.
٢ ـ معدومات: وهي ما لا ثبوت له.
٣ ـ أحوال: وهي الواسطة بين الموجودات والمعدومات.
٤ ـ أمور اعتبارية: وهي ما له ثبوتٌ لكنه لم يرتقِ إلى درجة الأحوال.
ينظر: الباجوري، «حاشية على أم البراهين» (ص٨٣-٨٤).

(٢) أي: الأمور التي أطلقوا عليها الكلام النفسي، مثل: خطاب التكليف أو الوضع أو الإخبار، أو المدح أو الذم، أو غير ذلك.

(٣) وممن ذهب إلى هذا الرأي ـ أو قريب منه ـ من المتأخرين: الشيخ محمد وسيم المردوخي =

## ردود العلماء على هذه الرسالة:

كان لهذه الرسالة التي ألفها البينجويني، وجاء فيها بهذا الرأي الغريب، صدىً بين علماء عصره ومصره، وتصدى بعضهم للرد عليه، وهو شأن كل من يأتي بشيء جديد، فردّ عليه العالم والمدرّس المشهور بالسليمانية ملا أحمد أفندي الدهليزي برسالة.

فقال في بدايتها: إن القول بأن كلام الله تعالى صفة اعتبارية حادثة، عبارة عن نفس التكوين الذي هو تعلق القدرة المنبعثة عن الإرادة قولٌ باطل في نفسه غير محوج إلى الإبطال؛ لمخالفته آراء السلف والخلف، واستلزامه عزوهم جميعاً إلى الخطأ في هذه المسألة.

ويقول في ختام رسالته: «وبالجملة: إنكارُ كون الكلام من الصفات الحقيقية، وجعله أمراً اعتباريّاً حادثاً أمرٌ هائلٌ خطيرٌ، ينبغي لمعتقِده أن يحمل اعتقاده على اختلال فكره، ويشمر ساق الجدّ لتهذيب ترتيب المبادئ؛ حتى يستنتج منه صحيح اعتقاد؛ فإن تخطئة الأئمة بأجمعهم في القول بقدم الكلام وكونه صفة حقيقية، لا ينبغي بمن هو من صلحاء الأمة».

---

= الكردستاني (١٢١٩-١٢٧٣هـ)، وهو من معاصري العلامة البينجويني؛ حيث قال في شرح مسألة الكلام في «حاشية المحاكمات على شرح تهذيب الكلام» بعد أن بيّن معنى الكلام النفسي واختلاف المتكلمين فيه: «وبالجملة إذا تأمّلتَ ما حرّرناه؛ تعلم أنّ غايته التحقيقُ الذي يندفع به جميعُ الشبه والريوب، وتطمئنّ عنده القلوبُ، وتعلم أنّ معانيَ الألفاظ والعبارات سواء كانت المعاني الأولية أو الثانوية إنما يُطلق عليها الكلامُ؛ لكونها مدلولاتٍ للكلام اللفظي بالدلالة الوضعية، وهي وإن كانت تسمى كلاماً نفسيّاً؛ لكنّ القول بأنها صفةٌ غيرُ العلم قائمةٌ بذاته تعالى قديمةٌ، مما لا يجوّزه العقلُ قطعاً... فاحفظْه؛ فإنّه من بدائعنا وودائعنا».
ينظر: محمد وسيم الكردستاني، «حاشية المحاكمات على تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٤٢-١٤٥).

## ما أميل إليه في هذه المسألة:

وأخيراً، فإني لأتعجب من هذا الجهد العقلي الكبير الذي بذله علماء المسلمين ـ شكر الله سعيهم جميعاً ـ طوال القرون الماضية في هذه المسألة! مع أن هذه القضية تتعلق بالذات الإلهية، والعقل قاصر عن الوصول إلى حقيقتها.

وما أحسن ما قاله الإمام البيضاوي في مسألة كلام الباري تعالى: «والإطناب في ذلك قليل الجدوى؛ فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل»[١].

وأرى أنه من الأفضل والأسلم للمسلم أن يكتفي في عقيدته بإثبات صفة لله تعالى تسمى بـ(الكلام)؛ فإنه تعالى صرّح في كتابه بأنه (كلّم أنبيائه)، و(أوحى إليهم)، وتكلّم مع ملائكته، وغير ذلك مما لا يدع مجالاً للشك في إسناد الصفة الكلامية له تعالى، وأن يعتقد بأن هذا القرآن كلام الله ووحيه، أنزله على نبيه ﷺ.

ثم يشتغل بتأمل القرآن نفسه وإعجازه، وما أودعه الله تعالى فيه من الآيات والأحكام، فقد يغنيه ذلك عن الدخول في هذه الحروب الكلامية التي دارت بين الفرق والمذاهب العقائدية.



(١) البيضاوي، «طوالع الأنوار» (ص٢٩١).

# نصّ رسالة العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني
# في تحقيق الكلام النفسي لله تعالى

# (بسم الله الرحمن الرحيم)[١]

أقولُ:

**أوّلاً**: إنَّ اتّباعَ غيرِ العلمِ منهيٌّ، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، واتّباعَ الظنِّ مذمومٌ، قال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، خصّهما[٢] الأصوليّون بالاعتقاداتِ؛ لِما ثبتَ من العلمِ بالظنِّ في الفروعِ.

**وثانياً**: إنَّ ما قاله الأشاعرةُ مِن أنَّ الكلامَ النفسيَّ أمرٌ حقيقيٌّ قديمٌ قائمٌ بذاته تعالى ليسَ[٣] مظنوناً، فضلًا عن أنْ يكونَ متيقَّناً؛ إذْ ليس لهم على ذلك[٤] إلّا دليلانِ: شهادةُ الأنبياءِ عليهم الصلاةُ والسلامُ[٥]، وشهادةُ الوجدانِ[٦].

---

(١) البسملة غير موجودة في نسخة (ب).

(٢) أي: كون اتباع غير العلم منهيّاً، وكون اتباع الظن مذموماً.

(٣) خبر لقوله: «إن ما قاله الأشاعرة».

(٤) أي: على كون الكلام النفسي أمراً حقيقيّاً قديماً قائماً بذاته تعالى.

(٥) في نسخة (ب): جملة «عليهم الصلاة والسلام» غير موجودة.

(٦) ذكر الشيخ عمر ابن القرداغي في كتابه «تحفة الكرام في عقائد الإسلام» دليلًا آخر على إثبات صفة الكلام له تعالى، غير هذَينِ الدليلَينِ، وهو: أنه لا بدّ أن يكون تعالى متكلماً؛ لأن ضد التكلم في الحي نقص، وهو عليه تعالى محال؛ لأنّ ذاته تعالى يجب تنزيهها عن النقائص، فثبت كونه تعالى متكلماً.

ثم قال ابن القرداغي: «ويظهر منه أنّ القول بانحصار دليل إثبات الكلام في تواترِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأنّه تعالى متكلّـمٌ، وشهادةِ الواجدان ناشئٌ عن عدم التتبّع».

وأغلب الظن أن القرداغي يشير بكلامه هذا إلى العلامة البينجويني؛ حيث اشتهر أنه كان =

أمّا (**شهادةُ الأنبياءِ**) فبأنْ يُقالَ[1]: تواترَ القولُ عنهم[2] إمّا بأنَّه تعالى متكلّمٌ بخصوصِهِ؛ أعني: خصوصَ هذا اللفظِ العربيّ المأخوذِ من التّفعّلِ؛ كما يلوحُ من كلام التفتازاني[3] في كُتُبِه[4].

أو بما يفيدُ أنّه أمرَ بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، إلى غير ذلك مِن أي لسانٍ كان؛ كما في «شرح المواقف»[5].

والأوّلُ بعيدٌ؛ لبعد التفاهم على التلفّظِ بهذا اللفظ العربيّ، ومخاطبتِهم به لأممِهم الذين لم يعرفوا لسانَ العربِ مع اختلافِ ألسنتِهم، حتى يُقالَ: إنّ معنى المتكلّمِ: مَن قامَ بهِ الكلامُ، لا مَن أوجدَهُ في محلٍّ؛ فإنَّ صيغةَ التفعّلِ دالّةٌ على قيام المأخذِ الأصليِّ به؛ أعني: الكلامَ، لا الفرعيِّ فقط؛ أعني: التكلّمَ[6]؛ كما في تحلَّمَ بمعنى قامَ به الحلمُ[7]. نعم؛ لو ثبتَ تواترُ القولِ بذلك عن نبيّنا ﷺ، لكفى.

---

= بين هذَينِ العالِمَينِ الفاضِلَينِ مناقشة علمية، وأن القرداغي كان يتتبع حواشي وتأليفات البينجويني ويعقّب عليها، ويوجّه أحياناً اعتراضات حادة على تقريرات البينجويني. رحمهما الله وأسكنهما فسيح جناته.

(١) أي: فبيانه وتقريره أن يقال:... إلخ. وكذا الكلام في قوله: «وأما شهادة الوجدان».

(٢) أي: عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

(٣) التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ): هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، من أئمة الكلام والمنطق والعربية والبيان، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان)، وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. له مؤلفات كثيرة، منها: «تهذيب المنطق والكلام»، و«المطول»، و«المختصر» في البلاغة، وغيرها.

(٤) ينظر: التفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ١٠٥و١٠٦)، و«شرح العقائد النسفية» و«حاشية ملا أحمد الجندي عليه» أيضاً (ج١/ ص١٢٤).

(٥) ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١٠٣).

(٦) في نسخة (ب): «لا التكلم فقط» بدلًا من «لا الفرعي فقط؛ أعني: التكلم».

(٧) تنظر: «حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٢١)، و«حاشية قول أحمد على الخيالي» (ج٣/ ص١٠٥) (ضمن مجموعة الحواشي البهية)

وأيّاً ما كانَ، فحملُ المشتقِّ على الذاتِ يَدلُّ على قيامِ مأخذِ الاشتقاقِ به[١].

قالوا[٢]: ولمّا لمْ يُتصوّرْ قيامُ الألفاظِ بذاتِه تعالى؛ وهو ظاهرٌ، ولا قيامُ المعاني اللغويّةِ المسماةِ بالمعاني الأُوَلِ اصطلاحاً، المدلولِ عليها بالألفاظِ دلالةً وضعيّةً؛ لتغيّرِها بتغيّرِ الألفاظِ وحدوثِها، تعيّنَ[٣] القولُ بقيامِ المعنى اللا مختلفِ باختلافِ العباراتِ، المسمّى بالمعنى الثاني، المدلولِ عليه بالألفاظِ دلالةً ثانيةً، وبواسطةِ[٤] دلالةِ المعاني الأُوَلِ عليه دلالةَ الأثرِ على المؤثّرِ[٥]، على تقديرِ كونِ هذا المعنى أمراً مؤثّراً[٦] في تلك المعاني؛ تأثيرَ القدرةِ في المقدوراتِ.

وقال بعضهم: إنّ هذا المعنى متّحدٌ بالذاتِ مع تلك المعاني، ومغايرٌ لها بالاعتبارِ. واعترفَ هؤلاء[٧] بعدمِ تعقّلِ كونِ ذلك المعنى متّحداً تارةً مع طلبِ إقامةِ الصلاةِ، وتارةً مع طلبِ تركِ الزنا، وأخرى مع الإخبارِ بأنّ فرعونَ قال كذا، إلى غير ذلك[٨].

---

(١) ينظر: التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، و«حاشية الخيالي عليه» (ج١/ ص١٢١)، و«حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي» (ج٢/ ص٢٦٠).

(٢) أي: متكلمو الأشاعرة.

(٣) جواب لقوله: «لما لم يتصور...».

(٤) عطف تفسير لقوله: «ثانية». (منه).
في نسخة (ب): «أعني بواسطة».

(٥) تنظر: «حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية» (ج٢/ ص٢٦١).

(٦) في نسخة (ب): «قوة مؤثرة».

(٧) في نسخة (أ) و(ج): كلمة «هؤلاء» ساقطة.

(٨) تنظر: «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (ج٨/ ص١١٣).

وأمّا (**شهادةُ الوجدانِ**) فبأنْ يقالَ: كلُّ مَن أمرَ أو نهى أو أخبرَ أو نادى يجدُ في نفسِه معنىً مغايراً للعلمِ والإرادةِ، مدلولاً عليه للألفاظِ دلالةً ثانيةً، وللكتابةِ دلالةً ثالثةً.

ثم إنّهم ادّعَوا شيوعَ إطلاقِ اسمِ الكلامِ عليه(١) عند أهلِ اللسانِ(٢)، واتّفقوا على قدِمه ووحدتِه بالذاتِ وتكثّرِه إمّا بحسب التعلقات، أو بحسب الاعتبارِ(٣).

ويتجه على ما ذُكر في (**الدليل الأوّل**):

مِن (أنّ معنى المتكلّم: مَن قام به الكلامُ، لا مَن أوجدَه في محلّ) منعُ ذلك؛ للقطعِ بأنّ قولَنا: (زيدٌ متكلّمٌ) أو (متلفّظٌ)(٤)؛ بمعنى: أنه موجِدُ الكلامِ أو اللّفظِ

---

(١) أي: على هذا المعنى المغاير للعلم والإرادة.

(٢) ينظر: الجويني، إمام الحرمين، «الإرشاد» (ص٤٨)، والتفتازاني، «شرح المقاصد» (ج٣/ ص١١١)، والسنندجي، «تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٤٤و١٤٥).

(٣) ينظر: الإيجي، «شرح المواقف» (ج٨/ ص١١٣)، والتفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٢٢).

(٤) وفي زيادة: «أو متلفّظ» ردّ على (الكلنبوي)؛ حيث أجاب عن الاعتراض بأنّ قولنا: «زيد متكلّم بالكلام اللفظي»؛ بمعنى: أنّه موجد الكلام في الهواء، بأنه لمّا دلّ العرفُ واللغةُ على أنّ التكلّم هو الاتصافُ بالكلامِ، كان المتكلّمُ حقيقةً مَن اتّصف بالكلامِ النفسيّ وإنْ لم يتّصفْ باللفظيّ.
ووجه الردّ: أنّه لا يصحّ ذلك في قولنا: «زيد متلفظ»؛ لعدم إطلاق اللفظ على النفسيّ، لا حقيقةً ولا مجازاً شائعاً.
فلزم أنْ يكونَ ذلك القولُ مجازاً لا حقيقةَ له، أو يكونَ حقيقتُه قولُنا: «الهواء متلفظ»؛ لاتصاف الهواء باللفظ حقيقةً.
كما يلزم أن يكون قولُنا: «الهواء متكلم» حقيقةً، ولم يقل أحدٌ بذلك.
مع أنّه لا يُتصوّر النفسيُّ فيما إذا كان صيغة التفعّل من ألحان الطيور وأصوات البهائم والجمادات.
بل نقول: لا حاجة إلى تلك الصيغة؛ فإنصات زيدٍ كتصويت زيدٍ في الدلالة على ما ادّعوه.=

في الهواءِ، لا بمعنى: مَنْ[١] قام به ذلك؛ ضرورةَ قيامِ الصوتِ والألفاظِ بالهواءِ.

ومِن (أنّ حملَ المشتقّ يدلّ على قيامِ المأخذِ بالمحمول عليه) أنّ حملَ المشتقّ كالمتكلّم والآمر والناهي[٢]، إنّما يدلّ على وجودِه[٣] في المحمول عليه وجوداً رابطيّاً[٤]، لا على وجودِه وجوداً محموليّاً[٥] أيضاً؛ كما في القديم والواجب، والأعمى والخالق.

ومِن (امتناع تعيّن حملِ الكلامِ على المعاني الأُوَل المتكثّرةِ الحادثةِ) أنّ تلك المعانيَ إنْ كانتْ أموراً حقيقيّةً موجودةً بالوجودِ المحموليِّ، فلا يصحّ حملُها عليه تعالى، وإلا[٦] لزمَ كونُه تعالى محلاًّ للحوادثِ، وإنْ كانت أموراً إضافيّةً موجودةً بالوجودِ الرابطيِّ فقط، فلا بأسَ بقيامِها به تعالى، وبإطلاقِ الكلام النفسيّ عليها[٧].

وعلى ما ذُكر في (**الدليل الثاني**):

مِن (أنّ ما شهدَ به الوجدانُ أمرٌ مغايرٌ لما مرّ) منعُ أنّ ذلك الأمرَ المغايرَ هو

---

= فالحقّ أن يُقال: لمّا لم يكن اتصافُ الإنسانِ وغيرِه بالصوت والحروف، وتحقّق فيهما مبدأُ الاتّصاف، نزّلَ العرفُ واللغةُ اتّصافَ الهواءِ المخصوصِ بها منزلةَ اتّصافِ نفسِهما بها، فلا يكون شيء مما ذُكر مجازاً. (منه).

تنظر: «حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٢٩و٢٣٠).

(١) في نسخة (ب): «أنه من قام».

(٢) في نسخة (ب): «والناهي مثلًا».

(٣) في نسخة (ب): «على وجود المأخذ».

(٤) أي: إنما يدلّ على وجوده في المحمول عليه وجوداً رابطيّاً فقط، دون الوجود المحمولي. في نسخة (ب): «بالوجود الرابطي».

(٥) في نسخة (ب): «بالوجود المحمولي».

(٦) أي: وإن حُملت عليه تعالى.

(٧) في نسخة (ب): «وبإطلاق الكلام النفسي وتعيّنه عليها».

المعنى الثاني الموجودُ بالوجود المحموليّ، بل هو الأمورُ الإضافيّةُ الموجودةُ بالوجـودِ الرابطيّ، المتغيّرةُ بتغيّر العباراتِ، المسـماةُ بالمعاني الأُوَلِ كما مرّ؛ كطلب الفعل الذي هو إمّا إيجابٌ أو ندبٌ، وطلب الترك الذي هو إمّا تحريمٌ أو كراهةٌ، والإخبارِ[١] الذي هو جعلُ الغيرِ عالماً بمضمونِ الخبرِ.

وعلى دعوى (شيوع إطلاق اسم الكلام) منعُ كونِ إطلاقِه على المعنى الثاني حقيقةً أو مجازاً[٢] شائعاً، بل لا يَعرفُ أهلُ اللغة ذلك[٣]، ولا يَعلمون وجودَه.

وعلى (تكثّره وانقسامِه إلى الأنواع والأشخاصِ) أنّ ذلك التكثرَ والانقسامَ إنْ كان أزليّاً كما ذهب إليه الجمهورُ[٤]؛ فمع[٥] لزومِ كونِ الأمرِ بلا مأمورٍ،

---

(١) تسمية الإخبار معنىً ومدلولًا باعتبار كونه أو كون أثره مدلولًا التزاميّاً، أو باعتبار تقدير دالٍّ مطابقيٍّ، أو إطلاقِ المعنى؛ لأنّه بمعنى ما يقوم بالغير، وقِسْ على ذلك أقسامَ خطابِ الوضع. (منه).

(٢) هذا إذا ادّعوا شيوع الإطلاق على المعنى الثاني كما أسلفنا، تبعاً لما في «شرح التهذيب» للشيخ المهاجر، وأمّا إذا ادّعوا شيوعه على المعاني الأوَل فقط، فيتّجه أنّ العدول عن حمل التكلّم على إيجاد الكلام تحرّزاً عن المجاز، ثمّ حمله على الاتّصاف بالمبدأ دون تلك المعاني التي هي كلام نفسي حقيقةً عندهم، كرٌّ على ما فرّوا منه من ارتكاب المجاز. (منه).
ينظر: السنندجي، «تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (ج٢/ ص١٤٣و١٤٥).

(٣) في نسخة (ب): «ذلك المعنى».

(٤) ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى واحد، وانقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء إنما هو بحسب التعلق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً، وهكذا.
وهذا التعلق أزلي عند أبي الحسن الأشعري وأكثر أصحابه، وحادث عند ابن كُلّاب وبعض المتقدمين.
ينظر: الجويني (إمام الحرمين)، «الإرشاد» (ص٥٢)، والآمدي، «أبكار الأفكار» (ج١/ ص٢٦٥)، و«حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (ج٨/ ص١١٣).

(٥) «مع» ظرف متعلّق بقوله: «يلزم كونه تعالى موجباً...».

والنهي بلا منهيّ، والإخبارِ بلا مخبَر، إلى غير ذلك ممّا أجابوا عنها بأجوبةٍ واهيةٍ[(١)] يلزمُ[(٢)] كونُه تعالى موجباً في التكليف لا مختاراً؛ لأزليّةِ الأحكام حينئذٍ[(٣)]، مع استنادِها إلى مبدأٍ مغايرٍ للقدرةِ، وكونِ أمرِ النسخِ مشكِلًا[(٤)]. وإنْ

---

(١) للاطلاع على هذه الأجوبة ينظر: الجويني، «الإرشاد» (ص٥٢)، والرازي، «الإشارة في أصول الكلام» (ص١٩٧)، والتفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٢٣).

(٢) جواب قوله: «إنْ كان أزليّاً كما ذهب إليه الجمهورُ».

(٣) لم يكتفِ بالأزليّة بناءً على منافاتها للاختيار، بل ضمّ إليها الاستناد إلى المبدأ المغاير للقدرة؛ لورود المنع على تلك المنافاة، بجواز أن يكون تقدّم القصد على الإيجاد؛ كتقدّم الإيجاد على الوجود في أنه بالذات؛ كما قاله الآمدي. (منه).

(٤) لا يُقال: إنّ الوجوبَ والحرمةَ وغيرَهما من الأمور الاعتباريّة وإنْ كانت أزليّة، إلاّ أنّه يمكن رفعها وانتهاؤها كالأعدام الأزلية؛ كما قاله الكلنبوي.

لأنّا نقول: إنّما يمكن رفع تلك الأعدام واتصاف موصوفاتها بها؛ لأن علّتها عدم علّة الوجود كما تقرّر، فإذا تحقّق علّة الوجود فقد انتفى علّتها، فيمكن رفعها، بخلاف سائر الأمور الاعتباريّة التي علّتها إمّا ذات الموصوف كالأعدام الأزليّة للممتنعات وإمكان الممكنات، أو أمر موجب كالأحكام الخمسة بناء على أزليّتها واستنادها إلى مبدأ مغاير للقدرة مسمىً بالكلام؛ كما هو مذهب الجمهور؛ فإنّه لعدم إمكان رفع علّتها لا يُتصوّر رفعها.

لا يُقال: إنّ الأعدامَ وسائر الأمور الاعتبارية لمّا لم يكن لها تحقّق في الخارج، لم يحتجْ شيء منها إلى العلّة، فيمكن رفع الكلّ.

لأنّا نقول: كما أنّ اتصاف الشيء بالصفات الحقيقيّة كالبياض والسواد محتاج إلى علّة هي ذات الموصوف أو غيرها؛ كذلك الصفات الاعتباريّة، إلّا أنّ الحقيقيّة محتاجة إلى العلّة في وجودها المحموليّ أيضاً، بخلاف الاعتباريّة؛ حيث ليس لها ذلك، صرّح بذلك السيد قدس سره في «شرح المواقف»، والكلنبوي في «حواشي العقائد العضدية». على أنّه لو تمّ ما ذكر لجاز الانقلاب في كلّ من الممتنع والممكن والواجب. (منه).

تنظر: «حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٤١)، وابن التلمساني، «شرح معالم أصول الدين» (ص٣٠٩و٣١٣)، و«حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (ج٨/ ص١١٣).

كان لا يزاليّاً كما ذهب إليه ابنُ القطان[١]، يلزم كونُ تلك الأنواع والأشخاصِ اختياريّةً لا إيجابيّةً، وإلّا لزمَ أزليتُها، وكلُّ ما هو اختياريٌّ مسبوقٌ بالقدرةِ والإرادةِ، فليكنِ المنشأُ هي القدرةَ لا أمراً مغايراً لها؛ حيث لا دليل على وجوده، مع أنّ تقليل القدماء ما أمكن أولى كما قالوا في نفي التكوين[٢]، فيكون تخصيصُها بأوقاتها المخصوصة بحسب الإرادة، كما أنّها[٣] المنشأ لصدور الألفاظ منه تعالى.

ومنّا، كيف[٤]؟ وحملُ مأخذِ المتكلّمِ على اللفظيّ ثمّ إرادةُ منشئه منه؛ ليس بأبعدَ مِن حملِه على النفسيّ وإرادة منشئه منه[٥].

وبالجملةِ: إنّه لا بأسَ في كونِ الكلامِ النفسيّ أموراً اعتباريّةً، قائمةً بذاته تعالى، حادثةً، سواء كانت من خطابِ التكليفِ كالإيجابِ والندبِ المدلولَينِ للأمرِ، والتحريمِ والكراهةِ المدلولَينِ للنهي، بناءً على أنّ الأوّلَينِ عبارتانِ عن جعلِ بعضٍ من أفعال المكلّفين كالصلاةِ والأضحيةِ متّصفاً بالوجوبِ؛ أي: استحقاقِ فاعلِه الثوابَ، وتاركِه العقابَ. والندبِ؛ أي: استحقاقِ فاعلِه الثوابَ

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطان، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، أخذ عنه الكلام داود الظاهري، وأخذ عنه علم النظر والجدل الحارث المحاسبي. من مؤلفاته: كتاب «الصفات»، و«خلق الأفعال»، و«الرد على المعتزلة». ووفاته كانت بعد الأربعين ومئتين (٢٤٠هـ) بقليل.

(٢) ينظر: التفتازاني، «شرح العقائد النسفية» (ج١/ ص١٣٥).

(٣) أي: القدرة.

(٤) أي: ونستدلّ من جانبنا، ونقول: كيف يصحّ ما ذكرتم؟

(٥) أي: ما قلتم من أنّ حمل أصل كلمة (متكلّم) ـ الذي هو (الكلام) ـ على الكلام اللفظيّ بعيد، فهو ليس بأبعد من حملكم إياه على الكلام النفسي.

فقط. والأخِيرَينِ[1] عبارتانِ عن جعلِ بعضِها متّصفاً بالحرمةِ؛ أي: استحقاقِ فاعلِه العقابَ، وتاركِه الثوابَ، والكراهةِ؛ أي: استحقاقِ تاركِه[2] الثوابَ فقط، أو مِن خطابِ الوضعِ كجعلِه تعالى شيئاً سبباً لآخر، أو شرطاً له، أو مانعاً عنه، أو ركناً، أو صحيحاً، أو فاسداً؛ كما مثّلوا بذلك[3] في كُتبِ الأصولِ[4]، أو مِن غيرِهما كالإخبارِ والمدحِ والذمِّ.

بل نقولُ: لقائلٍ أن يقولَ: لا حاجةَ إلى القولِ بكون تلك الأمورِ من جنسِ الكلامِ، وبكونِ إطلاقِ الكلامِ عليها حقيقةً كسائرِ الأفعالِ. والتعبيرُ عنها بالألفاظِ لا يقتضي ذلك[5].

ألا يُرى أنّ الإرادةَ والهدايةَ والإضلالَ والتوفيقَ والخذلانَ والخلقَ يُعبّرُ عنها بالألفاظ، مع أنّها ليست من الكلامِ وفاقاً؟

وما الفرقُ بينَ جعلِ الشخصِ متّصفاً بوجدانِ الطريقِ أو بفقدانِه؛ الذي هو معنى الهدايةِ والإضلالِ، وبينَ جعلِ الغيرِ عالماً بالخبرِ أو الشيءِ سبباً أو ركناً[6] مثلًا، حتّى يُقالَ: إنّ أحدَهما من الكلامِ دونَ الآخرِ؟

ثمّ ما يُتوهّم مِن بعضِ عباراتِهم؛ مِن أنّ ما هو من الكلامِ في قسمِ الخبرِ، هو المدلولاتُ اللغويّةُ المسماةُ بالمعاني الأُوَل كما مرَّ[7]، دونَ جعلِ الغيرِ عالماً ٢

(١) في نسخة (ب): «وأن الأخيرين».
(٢) في نسخة (ب): «فاعله».
(٣) في نسخة (ب): «بذلك له».
(٤) ينظر: المحلي، جلال الدين، «شرح جمع الجوامع» (ج١/ ص٧٩).
(٥) في نسخة (ب): «لا يقتضيه».
(٦) في نسخة (ب): «أو ركناً» غير موجودة.
(٧) في نسخة (أ) و (ج): جملة «كما مرّ» غير موجودة.

بالخبرِ، إلّا أنّها لتكثّرِها جدّاً وتغيّرِها بتغيّرِ العباراتِ لا يَصحُّ القولُ بأنّ الكلامَ القديمَ القائمَ بذاتِه تعالى في قسمِ الخبرِ هو تلك المدلولاتُ، بل ينبغي[1] القولُ بأنّه[2] فيه[3] هو المعنى الثاني المذكورُ أيضاً، فليس[4] بشيءٍ؛ لأنّ تلك المدلولاتِ من حيثُ قيامُها بالمدركِ صورٌ علميّةٌ على ما هو التحقيقُ، ومع قطعِ النظرِ عن ذلك أمورٌ ظلّيّةٌ[5] ارتساميّةٌ[6] لا اتّصافيّةٌ[7].

كيفَ وكونُ ما هو من الكلامِ أموراً ظلّيّةً ارتساميّةً في قسم الخبرِ، وأصيليّةً اتصافيّةً في قسمي الأمرِ والنهي مثلاً ممّا لا يُعقلُ[8] له وجهٌ.

على أنّه يلزمُ أنْ يكونَ الصورُ الظليّةُ لألفاظِ العبادِ، وألفاظِ الكتبِ الإلهيّةِ، بل لجميعِ ما كان ويكونُ من الكلامِ. فيَبطلُ انحصارُ الكلامِ فيما حصروا فيه، مع أنّهم أَنكروا الوجودَ الذهنيَّ مطلقاً؛ كما هو تحقيقُ مذهبِهم.

وأمّا ما قاله المحقّقُ الدّوّانيُّ[9] في تحقيقِ الكلامِ: من أنّه كما أنَّ الكلامَ

(١) في نسخة (ب): «بل يجب».
(٢) أي: الكلام.
(٣) أي: في قسم الخبر.
(٤) خبر لقوله: «ما يتوهم...».
(٥) المقصود بالوجود الظلي: هو الوجود الذهني.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج٢/ ١٦٩).
(٦) غير متحقّقة في الخارج. (منه).
(٧) الأمور الاتصافية: هي التي تقوم بنفسها وتتحقق في الخارج. والأمور الارتسامية: هي التي لا وجود لها خارج الذهن.
ينظر: الجرجاني، «شرح المواقف» (ج١/ ص٧٣).
(٨) في نسخة (ب): «لا يقال».
(٩) الدواني (٨٢٠-٩١٨هـ): هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، أحد متكلمي الأشاعرة، وصاحب التصانيف المشهورة، ولد في دوان (من بلاد كازرون)، وسكن =

النفسيَّ لواحدٍ منّا كلماتٌ ظليّةٌ رتّبها بنفسه في خياله بصفةٍ[١] هي مبدأُ ترتيبِها وتأليفِها، وضدُّ الخرسِ[٢]، وبها يتمكّنُ من النظمِ والترتيبِ على وجهٍ يَنطبقُ على المقصودِ، وأمّا ما رتّبه غيرُه فهو كلامُ الغيرِ لا كلامُه، كذلك الكلامُ النفسيُّ له تعالى كلماتٌ ظلّيّةٌ رتّبها في علمِه الأزليّ إيجاباً ـ لكونه تعالى موجباً في العلمِ وسائرِ صفاتِه الذاتيّةِ ـ بصفةٍ قديمةٍ غيرِ القدرةِ؛ هي مبدأُ التأليفِ والترتيبِ، وما رتّبَهُ غيرُه تعالى[٣] فهو كلامُ الغيرِ لا كلامُه، وليس بين تلك الكلماتِ المرتّبةِ تعاقبٌ بحسب الوجودِ العلميّ، وإنّما هو[٤] بحسبِ الوجودِ الخارجيّ الذي به[٥] تكونُ هي كلاماً لفظيّاً.

ومرادُ الشيخِ[٦] من الكلامِ؛ حيث عدَّهُ من الصفاتِ الحقيقيّةِ، هي تلك الصفةُ بعلاقةِ المبدئيّةِ والأثريّةِ، لا الكلماتُ الظلّيّةُ[٧] المرتّبةُ، ولذا قال: إنّه معنىً واحدٌ بسيطٌ يتعلّقُ بأمورٍ[٨]. انتهى[٩].

---

= شيراز، وولي قضاء فارس، وتوفي بها. من مؤلفاته: «شرح العقائد العضدية»، و«شرح تهذيب المنطق»، و«رسالة إثبات الواجب».

(١) لقائل أن يقول: إنّ هذه الصفة منّا هي القدرة؛ كما يدلّ عليه قوله الآتي: «على وجه ينطبق على المقصود»، فإنّ ما تأثيره على وفق القصد والدواعي هي القدرة لا غير، وإلّا لانتقض به تعريف القدرة بصفة تؤثّر على وفق الإرادة. (منه).

(٢) في نسخة (ب): «وضد الجزءين».

(٣) في نسخة (ب): «تعالى» غير موجودة.

(٤) أي: التعاقب.

(٥) أي: الوجود الخارجي.

(٦) أي: الشيخ أبي الحسن الأشعري.

(٧) فإنها من حيث قيامها بالمدرك علوم، ومع قطع النظر عن ذلك لا تحقّق لها في الخارج. (منه).

(٨) في نسخة (ب): «بأشياء كثيرة».

(٩) ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٤١-٢٤٤).

فيتّجهُ[١] عليه أنه مبنيٌّ على عدمِ الفرقِ بينَ نفسِ الترتيبِ والعلمِ بالترتيبِ؛ فإنّ ما هو أزليٌّ من الكلامِ ـ سواء كان كلامَه تعالى أو كلامَ غيرِه ـ هو الصورُ العلميّةُ للترتيبِ والكلماتِ، لا نفس الترتيبِ وصورِ الكلماتِ؛ حتى يُقالَ: إنّه إيجابيّ له مبدأٌ مغايرٌ[٢] للقدرةِ.

وأمّا نفسُ ترتيبِها اللايزاليّ ـ لو صحّ وقوعُه منه تعالى ـ فهو اختياريّ، وتأثيرُ[٣] القدرةِ كترتيبِ الشاعرِ لكلماتِه[٤] المخيّلةِ حين إنشاءِ الشعرِ وقبلَ التلفّظِ به، وكترتيبِه تعالى لكلماتِ القرآنِ في الخارجِ فيما لا يزالُ.

فكما أنّ علمَه تعالى أزلاً بأشعارِ الحافظِ الشيرازيّ[٥]، وبترتيبِ كلماتِها اللايزاليّ غيرُ متوقّفٍ على ترتيبِه تعالى لكلماتِها الظليّةِ في الأزلِ، بل الترتيبُ[٦] اللايزاليّ منه[٧] مغنٍ عن الترتيبِ[٨] في علمِه الأزليّ؛ كذلك علمُه الأزليّ بكلماتِ القرآنِ وترتيبِه فيما لا يزالُ غيرُ متوقّفٍ على الترتيبِ لكلماتِه

(١) جواب قوله: «وأما ما قاله المحقق الدواني ...».

(٢) في نسخة (ب): «غير القدرة».

(٣) في نسخة (ب): «وأثر القدرة».

(٤) في نسخة (ب): «للكلمات».

(٥) هو شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (٧٢٥-٧٩٢هـ)، من أشهر شعراء الفرس الغنائيين، مولده ووفاته بشيراز، لقب بـ(حافظ) لحفظه القرآن الكريم، له أشعار بالفارسية والعربية، وترجمت آثاره إلى كثير من اللغات العالمية.

(٦) في نسخة (ب): «بل ترتيبه».

(٧) أي: من الحافظ الشيرازي.
وفي نسخة (ب): «منه) غير موجودة.

(٨) أي: ترتيبه تعالى إياها. (منه).

الظليّةِ في العلمِ الأزليّ[١]، حتى يُقالَ: إنّه[٢] بصفةٍ مغايرةٍ للقدرةِ.

ألا يُرى أنّ علمَه الأزليَّ بأجزاءِ الزمانِ وسائرِ مصنوعاتِه المترتّبة في الخارجِ كالنقوشِ المترتّبةِ بحسبِ الوضعِ في اللوحِ المحفوظِ، وكحركاتِ الأفلاكِ المترتّبةِ بحسبِ الوجودِ، لم يتوقّفْ[٣] على ترتيبٍ إيجابيّ بصفةٍ غيرِ القدرةِ وفاقاً[٤]؟

على أنّ المعقولَ من الترتيبِ الذي ذكرَه؛ إمّا الترتيبُ بحسبِ الوجودِ، وقد مرّ اعترافُه بانتفائه في الوجود العلمي، أو بحسبِ الوضعِ، ولا يُتصوّرُ ذلك في الباري وعلمِه.

ولعلَّ المتأمّلَ ـ ولو كان من أصحابِ التعصّبِ والجدالِ ـ يُذعِنُ قلبُه بحقيقةِ[٥] هذا المقالِ، وبما في مقالِ الجلالِ[٦] من الاختلالِ[٧]. واللهُ أعلمُ بحقائقِ الأحوالِ، ودقائقِ الأقوالِ[٨].

---

(١) بل الترتيب اللايزالي منه تعالى لكلمات القرآن مغنٍ عن ترتيبه لكلماته الظليّة في علمه الأزلي. (منه).

(٢) أي: إن الترتيب.

(٣) في نسخة (ب): «غير متوقف».

(٤) في نسخة (ب): «مغاير للقدرة».

(٥) في نسخة (ب): «بحقية».

(٦) أي: جلال الدين الدواني.

(٧) اقتبس العلامة البينجويني هذه الجمل الأخيرة هنا من الجلال الدواني؛ حيث قال الدواني في ختام تقريره لهذه المسألة: «ولعل المتأمل الصادق مهما رفض التعصب والجدال، يشهد بحقيقة هذا المقال».

ينظر: الدواني، «شرح العقائد العضدية» (ج٢/ ص٢٤٩).

(٨) في نسخة (ب): «والله أعلم بحقائق الأحوال، ودقائق الأقوال» غير موجودة، وفي نسخة (ج): «ودقائق الأقوال» غير موجودة.

# نصّ رسالة العلامة ملا أحمد الدهليزي
# في الرد على رسالة العلامة البينجويني

# (بسم الله الرحمن الرحيم)

اعلمْ أنّ الكلامَ على عدوله عمّا عليه السلفُ والخلفُ ـ مِن أنّ الكلامَ صفةٌ حقيقيّةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، إلى جعله صفةً اعتباريّةً حادثةً؛ عبارةً عن نفس التكوين، الذي هو تعلّق القدرةِ المنبعثةِ عن الإرادة، وإلى[١] القولِ بأنّ القائمةَ الثابتةَ الهويّةِ بذاته تعالى هي القدرةُ والإرادةُ، والكلامَ[٢] عبارةٌ عن تعلّقهما كسائر التكوينات ـ هو[٣] وإنْ كان قولًا باطلًا في نفسه، غيرَ محوجٍ إلى الإبطال؛ لمخالفتِه آراء السلف والخلف عليهم الرضوان، واستلزامِه عزوَهم جمّاً إلى الخطأ في هذه المسألة، مع اتّفاقهم في القدر المشترك بينهم، وهو[٤] أنّه أمرٌ حقيقيٌّ قديمٌ قائمٌ بذاته تعالى، وإنّما اختلافهم في أنّه عبارة عن اللفظ أو المعنى، وأنّ المعنى هو المقابل للّفظ، أو الشامل له، مردودٌ[٥] بأنّه يرد عليه أشدّ ممّا يرد على المعتزلة.

فإنّ غايةَ ما يرد عليهم[٦] في قولهم: «بأنّ القبائحَ غيرُ مرادٍ له تعالى»[٧]،

---

(١) عطف على قوله: «إلى جعله صفة اعتبارية...».

(٢) عطف على قوله: «القائمةَ الثابتةَ الهويةَ بذاته تعالى...».

(٣) الضمير راجع إلى كلمة «الكلام» في البداية: «اعلمْ أنّ الكلامَ على عدوله عمّا عليه السلفُ...».

(٤) أي: هذا القدر المشترك المتفق بينهم، هو أن الكلام أمرٌ حقيقيٌّ قديمٌ قائمٌ بذاته تعالى.

(٥) قوله: «مردودٌ» خبر لكلمة «هو» في قوله: «هو وإنْ كان قولًا باطلًا في نفسه...».

(٦) أي: على المعتزلة.

(٧) ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى خالق كل شيء، لا يخرج ممكن عن تعلق إرادته تعالى، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. =

أنّه يلزمهم أن يكونَ أكثرُ ما يقعُ في ملكِه خلافَ مرادِهِ تعالى.

ويلزم هذا القائل(١) أنّ أكثرَ ما يقعُ يكونُ مرادَه، ولا يكونُ مرادَه.

فإنّه لو رجع الأمرُ التكليفيُّ إلى التكوينيّ يلزم التمانعُ في كلّ ما أمر به؛ ولم يوجدْ، أو نهى عنه؛ وَوُجِدَ؛ إذ ليس معنى «صلّوا» إلّا أنّه تعلّقت الإرادةُ بصلاة المكلّفين، وليس معنى «لا تزنوا» إلّا أنّه لم يتعلّق الإرادةُ بزناهم.

فإذا فاتتْ أحدَ المكلّفين صلاةٌ، أو وقعتْ منهم زنا، لزم في كلا الصورتين(٢) إرادة فعل ذلك المكلّف وعدمها، وإرادة الفعل والترك.

---

= قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «إنه تعالى مريد عندنا للكائنات كلها من الخير والشر، والإيمان والكفر وغيرها، وإرادته تابعة لعلمه، فكل ما عَلِم الله وقوعه يريده، وكل ما عَلِم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه».

أما المعتزلة فهم يقولون: إن الله تعالى يريد ما أمر به من خير سواء وقع أو لا، ولا يريد ما نهى عنه من معصية سواء وقعت أم لا. فالإرادة عندهم توافق الأمر، فهو تعالى يريد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة ولا يقع مراده، ويقع منهم الكفر والمعاصي وهو تعالى لا يريدهما، وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح، حتى إن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى.

قال التفتازاني: «والظاهر: أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده».

وردّ عليهم أهل السنة: بأنه لو أراد الله ما لا يقع كان ذلك نقصاً في إرادته تعالى.

وتظهر ثمرة الخلاف في إيمان أبي جهل، فعند الأشاعرة: أنه مأمور به وليس مراداً، وكفره منهي عنه ومراد، وعند المعتزلة بالعكس من حيث الإرادة؛ أي: إيمانه مأمور به ومراد، وكفره منهي عنه وغير مراد.

ينظر: عبد الحميد الكردي، «جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في العقيدة وعلم الكلام» (ص١٦٤-١٦٥).

(١) يقصد به: العلامة ملا عبد الرحمن البينجويني.

(٢) هكذا كُتبتْ هذه الجمل في الطبعة القديمة، ولعل الصواب: (أو وقع منهم زنا، لزم في كلتا الصورتين).

لا يقال: إنّما يلزم محذور التمانع لو اتّحد متعلّق الإرادة، وليس فليس[1]. إذ متعلّق الإرادة الصادرة من «صلّوا» هو وصفُ وجوبِ الفعلِ، لا الفعل نفسه، والذي تعلّقت الإرادة بعدمه أو لم تتعلّق الإرادة به هو نفسه.

لأنّا نقول: هذا في الحقيقة قولٌ بالكلام النفسي، وتسميةٌ له بالإرادة.

لأنّ مَنْ حاول وجدانه يحكم بأنّه لا يُعقلُ جعلُ وصفِ الوجوبِ أثرَ القدرةِ والإرادةِ. فإنّ محالّ الإرادة هو الكائنات المتحقّقة في الخارج، التي تتأثّر بالقدرةِ المنبعثة عنها، إمّا بإفاضة الوجودِ عليها؛ كما في حال إيجادِها، أو نزعِه عنها؛ كما في حال إعدامها وإفنائها.

وأمّا استنادُ الأمور العقليّة كالوجوب إلى القدرة والإرادة، وجعلُها أثرَها، فيشبه السفسطيّات.

على أنّا نجد في أنفسنا طلباً نفسيّاً مِن غير إرادة، ولا صرفِ قدرةٍ؛ فإنّا إذا فرضنا مريضاً أبكمَ لا يقدِرُ على التكلّم اللفظيّ أصلاً، ولا على تحريك الأعضاء، وكانَ عطشانَ، وعندهُ مَن يحقّ بأن يطلبَ منه الماء، فهو في نفسه يطلب الماءَ، وإن كان عاجزاً عن صرف القدرةِ إلى ما يُفصح عن هذا الطلبِ النفسيّ؛ من اللفظ أو الإشارة.

ومن هذا ظهر أنّ دعوى عدم امتياز الطلبِ عن الإرادة في الحادثِ، فكذا في القديم، إنكارُ مقتضى الوجدان والبداهة.

وبالجملة: إنكارُ كونِ الكلامِ من الصفاتِ الحقيقيةِ، وجعلُه أمراً اعتباريّاً حادثاً أمرٌ هائلٌ خطيرٌ، ينبغي لمعتقده أن يحملَ اعتقادَه على اختلالِ فكرِه،

---

(١) أي: وليس متعلّق الإرادة متحدّاً، فليس يلزم محذور التمانع.

ويشمرّ ساق الجدّ لتهذيب ترتيب المبادئ؛ حتى يستنتج منه صحيح اعتقاد؛ فإنّ تخطئة الأئمة بأجمعهم في القولِ بقدمِ الكلامِ، وكونِه صفةً حقيقيّةً، لا ينبغي بمَن هو مِن صلحاء الأمّة، أو أصلحهم.

والله الموفّق للحقّ، والهادي لسبيل الرشاد، وعليه التوكّل والاعتماد.



# (ثبت المصادر والمراجع)

تنبيه: لم أعتبر بألفاظ الأب والأم والابن و(أل) التعريف في ترتيب الأعلام والكتب.

**الآمدي.** (سيف الدين أبو الحسين علي بن محمد بن سالم)

١ ـ أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣**م ـ **١٤٢٤**هـ.

٢ ـ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة، **١٤٣٣**هـ ـ **٢٠١٢**م.

**الأصفهاني.** (أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن)

٣ ـ مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، دار الكتبي، القاهرة، الطبعة الأولى، **١٤٢٨**هـ ـ **٢٠٠٨**م. (مصوّرة عن نسخة قديمة مطبوعة بالمطبعة الخيرية سنة **١٣٢٣**هـ).

**الأفغاني.** (السيد جمال الدين الحسيني)

٤ ـ التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، **١٤٢٣**هـ ـ **٢٠٠٢**م. (المطبوعة ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني بتحقيق: محمد عمارة).

**الأنصاري.** (أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد)

٥ ـ فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد، تحقيق: عرفة النادي، دار أصول الدين، القاهرة، الطبعة الأولى من الإخراج الجديد، **١٤٣٩**هـ ـ **٢٠١٨**م.

**الإيجي.** (القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)

٦ ـ رسالة في صفة الكلام. (مع شرح ابن كمال باشا). تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، دار النور المبين، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

**الباجوري.** (برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أحمد)
٧ ـ تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: علي جمعة، دار السلام، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
٨ ـ حاشية على أم البراهين، المكتبة الهاشمية، تركيا، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
**الباقلاني.** (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب)
٩ ـ إعجاز القرآن، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
**البالكي.** (ملا محمد باقر المشهور بالمدرس الكردستاني)
١٠ ـ الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية، إستانبول ـ تركيا، ١٤١٤هـ.
**البحركي.** (طاهر ملا عبد الله)
١١ ـ حياة الأمجاد من العلماء الأكراد، دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.
**البخاري.** (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل)
١٢ ـ الجامع الصحيح. دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م. (المطبوع مع شرحه فتح الباري).
**البغدادي.** (أبو بكر أحمد بن علي الخطيب)
١٣ ـ تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
**البغدادي.** (عبد القاهر بن طاهر)
١٤ ـ الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م ـ ١٤٢٦هـ.
**البياضي.** (كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الرومي)
١٥ ـ إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
**البيضاوي.** (ناصر الدين عبد الله بن عمر)
١٦ ـ طوالع الأنوار، تحقيق: محمد ربيع محمد جوهري، مطبعة رشوان، دار الاعتصام، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

**التختي.** (عبد الكريم ابن الشيخ عبد القادر المهاجر)

١٧ ـ شرح رسالة كلامية لوالده الشيخ عبد القادر، مخطوط.

**الترمذي.** (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة)

١٨ ـ سنن الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

**التفتازاني.** (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله)

١٩ ـ شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ. (المطبوع مع مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية).

٢٠ ـ شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

**ابن التلمساني.** (شرف الدين عبد الله بن محمد بن علي)

٢١ ـ شرح معالم أصول الدين للفخر الرازي، دار مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

**ابن تيمية.** (أبو العباس أحمد بن عبد الحليم)

٢٢ ـ مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد، المدينة المنورة ـ السعودية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

**الجاحظ.** (أبو عثمان عمرو بن بحر)

٢٣ ـ البيان والتبيين، تحقيق: موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م ـ ١٤٢٤هـ.

**الجرجاني.** (السيد الشريف علي بن محمد بن علي)

٢٤ ـ التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

٢٥ ـ شرح المواقف للإيجي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م (ومعه حاشية السيالكوتي والجلبي).

**الجوهري.** (أبو نصر إسماعيل بن حماد)

٢٦ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

**ابن الجوزي.** (جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد)

٢٧ ـ الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

**الجويني.** (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)

٢٨ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٩ ـ العقيدة النظامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

**الحاكم.** (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري)

٣٠ ـ المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

**حاوي.** (إليا)

٣١ ـ الأخطل في سيرته ونفسيته وشعره، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

**الحلبي.** (إبراهيم بن مصطفى المذاري)

٣٢ ـ اللمعة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

**الخال.** (محمد)

٣٣ ـ المفتي الزهاوي (بالكردية)، تحقيق: عبد الحميد محمد أمين، مؤسسة الزهاوي للأبحاث الفكرية، السليمانية ـ العراق، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

**الخفاجي.** (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر)

٣٤ ـ نسيم الرياض شرح شفاء القاضي عياض، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان (نسخة مصورة على طبعة قديمة طبعت بالمطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٧هـ).

**الدارمي.** (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل)

٣٥ ـ مسند الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ٢٠٠٠م.

**أبو داود.** (سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني)

٣٦ ـ سنن أبي داود، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

**الدمشقي.** (علي بن علي بن محمد بن أبي العز)

٣٧ ـ شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، الإصدار الثاني، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٥م.

**الدواني.** ( جلال الدين محمد بن أسعد الصدّيقي)

٣٨ ـ الزوراء في تحقيق المبدأ والمعاد، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

٣٩ ـ شرح العقائد العضدية، المطبعة العثمانية، ١٣١٨هـ (ومعه حاشية إسماعيل الكلنبوي).

٤٠ ـ شواكل الحور في شرح هياكل النور (المطبوع ضمن ثلاث رسائل للدواني، بتحقيق: سيد أحمد تويسركاني).

**الرازي.** (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)

٤١ ـ الإشارة في أصول الكلام، تحقيق: محمد صبحي العايدي ـ ربيع صبحي العايدي، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٤٢ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٤٣ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ.

**روحاني.** (بابا مردوخ، شيوا)

٤٤ ـ تاريخ مشاهير كرد (بالفارسية)، مطبعة سروش، طهران ـ إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ ش.

**الزركان.** (محمد صالح)

٤٥ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

**الزركشي.** (أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر)

٤٦ ـ اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

**زكي بك**. (محمد أمين)

٤٧ ـ تاريخ السليمانية، ترجمه إلى العربية: الملا جميل الملا أحمد الروزبياني، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، بغداد، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

٤٨ ـ مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، نقله إلى العربية كريمته: سانحة زكي بك، مطبعة التفيض الأهلية، بغداد، ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م.

**السبكي**. (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي)

٤٩ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

**السخاوي**. (شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد)

٥٠ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

**السفاريني**. (محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي)

٥١ ـ لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

**السنوسي**. (أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر)

٥٢ ـ شرح أم البراهين، دار الفكر، بيروت ـ لبنان (مع حاشية الدسوقي).

٥٣ ـ عمدة أهل التوفيق والتسديد، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، ١٣١٦هـ.

**السيالكوتي**. (عبد الحكيم)

٥٤ ـ حاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (المطبوعة ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية).

٥٥ ـ حاشية على شرح العقائد العضدية للدواني، المطبعة الخيرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٢٣هـ (طبعت معها حاشية جمال الدين الأفغاني، ونسبت إلى تلميذه محمد عبده).

٥٦ ـ حاشية على شرح المواقف (المطبوعة مع شرح المواقف للجرجاني).

**السيوطي**. (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)

٥٧ ـ الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

٥٨ ـ تخريج أحاديث شرح العقائد للتفتازاني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة دار الأقصى، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

٥٩ ـ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الملك سعود، الرياض.

٦٠ ـ ذيل اللآلئ المصنوعة، تحقيق: جلال علي، دار الإمام الرواس، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

**الشافعي**. (الدكتور حسن)

٦١ ـ الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

**شيخ زاده**. (عبد الرحيم بن علي)

٦٢ ـ نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.

**الشيرازي**. (صدر الدين محمد)

٦٣ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

**الطوسي**. (نصير الدين)

٦٤ ـ شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية.

**ابن عدي**. (أبو أحمد بن عدي الجرجاني)

٦٥ ـ الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ـ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

**العسقلاني**. (أحمد بن علي بن حجر)

٦٦ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

**القاري.** (ملا علي بن سلطان محمد).

٦٧ ـ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، تحقيق: مروان محمد الشغار، دار النفائس، دمشق ـ سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٦٨ ـ فرائد القلائد في تخريج أحاديث العقائد، تحقيق: علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٤م (مطبوع بهامش شرح العقائد النسفية).

**قاسم.** (الدكتور محمود)

٦٩ ـ مقدمة في نقد مدارس علم الكلام. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م (المطبوعة في بداية مناهج الأدلة لابن رشد).

**قباوة.** (فخر الدين)

٧٠ ـ شعر الأخطل، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الفكر، دمشق ـ سورية، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

**ابن القرداغي.** (عمر بن محمد أمين الغفاري المردوخي)

٧١ ـ البدر العلاة في كشف غوامض المقولات، مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ.

٧٢ ـ حاشية على البرهان في المنطق للكلنبوي، مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر.

٧٣ ـ حاشية على تقريب المرام بشرح تهذيب الكلام لعبد القادر المهاجر السنندجي (مخطوط).

٧٤ ـ الفتح الوامض على المنح الفائض في علم الفرائض، تحقيق: محمد الخال، مطبعة المجمع العلمي الكردي، بغداد، ١٩٧٨م.

٧٥ ـ المنهل النضاخ في اختلاف الأشياخ، تقديم: بابا علي بن عمر القرداغي، دار البشائر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

**الكردي.** (عبد الحميد محمد أمين عزيز)

٧٦ ـ جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في العقيدة وعلم الكلام، دار الصالح، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، ١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م.

**اللقاني.** (عبد السلام بن إبراهيم بن إبراهيم)

٧٧ ـ إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب المصرية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م (مع حاشية ابن الأمير).

**ابن ماجه.** (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني)

٧٨ ـ سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م (مع شرح السندي).

**المدرس.** (عبد الكريم محمد)

٧٩ ـ بْـنَـمالَـي زانياران (بالكردية)، مطبعة شفيق، بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٨٠ ـ علماؤنا في خدمة العلم والدين، دار الحرية، بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨١ ـ المقالات في المقولات، الدار العربية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨م (المطبوعة ضمن رسائل الرحمة في المنطق والحكمة).

٨٢ ـ الوسيلة في شرح منظومة الفضيلة للمولوي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٨٣ ـ يادِي مَـرْدان (بالكردية)، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٣م.

**المحلي.** (جلال الدين محمد بن أحمد)

٨٤ ـ شرح جمع الجوامع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م (ومعه حاشية البناني).

**محمد عبده.**

٨٥ ـ رسالة التوحيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.

**مسلم.** (أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري)

٨٦ ـ صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م (مطبوع مع شرح النووي).

**الملاحمي.** (محمود بن محمد الخوارزمي)

٨٧ ـ الفائق في أصول الدين، تحقيق: فيصل بدر عون، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

**ابن كمونة**. (سعد بن منصور بن سعد الإسرائيلي)

٨٨ ـ المطالب المهمة من علم الحكمة، تحقيق: سيد حسين سيد موسوي، مجلة (خردنامه صدرا)، العدد (٣٢)، سنة ١٣٨٢هـ ش.

**المهاجر**. ( عبد القادر بن محمد سعيد التختي السنندجي)

٨٩ ـ تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٩هـ (ومعه حاشية المحاكمات لأخيه محمد وسيم الكردستاني).

**النسفي**. (أبو معين ميمون بن محمد)

٩٠ ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

**النووي**. (أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف)

٩١ ـ شرح صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٩٢ ـ فتاوى الإمام النووي المسماة بالمسائل المنثورة، دار الترمذي، حمص ـ سورية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٩٣ ـ المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمود المطرجي، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

**الهمداني**. (القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي)

٩٤ ـ شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٩٥ ـ المختصر في أصول الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م (المطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، بتحقيق: محمد عمارة)

٩٦ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

**الهيتمي**. (ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي)

٩٧ ـ تحفة المحتاج بشرح المنهاج للنووي، دار صادر، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٥هـ.

٩٨ ـ الفتاوى الحديثية، تحقيق: أحمد عناية، دار التقوى، دمشق ـ سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٨م.

٩٩ ـ الفتح المبين بشرح الأربعين للنووي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.



# (الفهرس التفصيلي لـ«تحفة الكرام»)

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

**الموضوع** **الصفحة**





# الفهرس الإجمالي لـ«تحفة الكرام»

الموضوع الصفحة



* * *

# فهرس رسالتي البينجويني والدهليزي
# في مسألة الكلام النفسي

الموضوع | الصفحة



